علم الكلام الجديد

نشـأتـه وتطـوره

ابراهيم بدوي

اسم الكتـاب : علم الكلام الجديد . نشأته وتطوره

الـمـؤلـــف : الشيخ الدكتور إبراهيم البدوي

الطبــعـــة : الثانية

تـــوزيــــع : دار المحجة البيضاء

الطبــعـــة : الثانية

تاريخ الطبع : ١٤٣٠ هـ ، ٢٠٠٩ م

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهــداء

إلى كل راغب في البحث عن الحق والحقيقة . . .

إلى كل من يقبل بالواقع كما هو دون تعصب ولا مكابرة . . .

إلى كل الساعين في نشر العلم ومحاربة الجهل والتخلف . . .

إلى كل الدعاة إلى الحق ،

أقدم هذا الجهد المتواضع وكلي رجاء بحسن القبول وجزيل الأجر.

تمهيد

لعلم الكلام بما يقوم به من دور في بناء العقيدة الإسلامية وتأصيل أصول الدين وتبيين وإثبات مجمل جوانب الفكر الإسلامي أهمية خاصة جعلت منه محور العلوم الدينية بقول مطلق ، ورفعته إلى واجهة الصدارة في مجالات الفكر الديني عموماً قياساً إلى غيره من العلوم الدينية .

وعلم الكلام بما يمثله من دور المدافع عن العقيدة الدينية لا يختص بالإسلام فقط ، بل يشمل كل الأديان ، فلكل دين علم كلام يختلف في بعض نواحيه عن علم الكلام في الأديان الأخرى ، لكنه يتفق معه في الحقيقة والجوهر، ذلك أنه دون ريب مؤسس أسسه والمدافع عن أصوله .

نعم ، تمكن المسلمون من الاستفادة من هذا العلم إلى أبعد حدود الاستفادة إذا ما قيس حالهم بحال أهل الديانة المسيحية أو اليهودية ، فقد انشغل علماء الإسلام منذ القرن الأول الهجري ، ولمدة طويلة من الزمن تجاوزت عدة قرون ، في نقاشات مستفيضة حول مسائله المختلفة ، ودخلوا فيما بينهم في جدال واسع ومناظرات كلامية عريضة تحريراً وتهذيباً وإثباتاً ونفياً ودفاعاً ونقضاً ، حتى بلغ الأمر أوجه ، وخرج البحث

الكلامي عن محوره ، ووقع في يد الساسة الذين لـم تتسع لـه صـدورهم ، فآل الأمر ، – وكما يؤكـد التـاريخ – ، إلـى الـسَجن وإراقـة الـدماء وقطع الرقاب .

ومع كل ذلك يمكن القول :

لقد أسـفرت تلـك النقاشـات عـن تـراث غنـي مـن الأفكـار والمـذاهب الفكرية أثْرَت فـي مجملهـا الفكـرَ الـديني الإسـلامي ، ومـلأت فراغـاً فـي صفحات الفكر الإسلامي كان بإمكانه ،– لو ترك علـى مـا هـو عليـه –، أن يشكل نقصاً في المنظومة الفكرية العامة التي يقوم عليها الدين الإسلامي .

أهمية البحث في علم الكلام الجديد :

على الرغم مما قام به علماء الكلام فيما مضى من جهـود مـشكورة فـي مجال بيان وإثبات الفكر الديني على وجه العموم فإنه لا يمكن القول : إن ما جاءوا به ، وبالقياس إلى ما وصل إليه الفكر البشري اليوم من تقدم على صعيد العلوم والمناهج واللغة والفلـسفة ، كـافٍ لقـول الكلمـة الفـصل فـي مختلف القضايا الفكريـة المعاصـرة . وذلـك لقـصوره عنهـا فـي اهتماماتـه ومستوى تركيزه . فمجال اهتمام علماء الكـلام الـسابقين لـم يكـن يتعـدى العقائد والأصول ، ومستوى تركيـزهم لـم يكـن سـوى محـاولات لإثبـات

الرأي ونقض الرأي المضاد دون أن يتعدى ذلك إلى البحث عن الحقيقة المجردة القائمة على أسس من العقلانية العلمية والفلسفية .

من هنا كان لا بد من بث روح جديدة في علم الكلام تخوله النهوض بما أوكل إليه من أعباء الدفاع عن الإسلام ، وتمكنه من مماشاة التطور الفكري الذي يعيشه العالم اليوم ، وتسمح له برفض الاقتصار على المنهج الجدلي واعتماد مناهج من شأنها أن توصل إلى معرفة الواقع واكتشاف الحقائق .

من هنا أيضاً جاءت الدعوة إلى تجديد علم الكلام بإدخال تغييرات جوهرية على مجمل أضلاعه المعرفية من موضوع وغاية ومنهج ولغة ومبادئ ومسائل على ضوء المعطيات الثقافية والفكرية والفلسفية والعلمية للعصر الحديث.

وهذه الرسالة التي بين أيديكم تحاول في جهد متواضع أن تُلقي الضوء على الأسباب والدواعي التي أدت إلى نشوء ما يعرف اليوم بعلم الكلام الجديد ، وتستعرض بعض النماذج من الموضوعات الكلامية بصورتها الجديدة بغية وضع لبنة في هذا البناء الفكري الجديد .

مصادر البحث :

من الطبيعي أن تكون المصادر العربية التي تتحدث عن هذا الموضوع

قليلة، فهو لا يزال قيد الإنشاء وفي طور النهوض . ولا يعدو ما كتب فيه أن يكون مجموعة أفكار منتشرة في بطون الكتب هنا وهناك ، ومجموعة مقالات مقتضبة نشرت في بعض الدوريات المتخصصة بغية لمِّ شتات تلك الأفكار ورسم معالم عامة وخطوط عريضة لهذا العلم .

نعم ، هناك أكثر من كتاب وضع باللغة الفارسية في هذا الخصوص ، مما يدل على اهتمام العلماء المسلمين في إيران بهذا العلم الجديد أكثر من غيرهم .

فاستفادةً مما كتب في هذا الخصوص ومما نشر من مقابلات مع بعض المهتمين بتحديث علم الكلام ومما يمكن أن يصل إليه النظر ، سنحاول أن نلقي الضوء على هذا الموضوع الحيوي ولو ضمن الإمكانيات المتاحة والمصادر القليلة المتوفرة .

تبويب الرسالة ومنهج البحث :

تنقسم هذه الرسالة إلى مقدمة وبابين وخاتمة .

نتناول في الباب الأول مسألة تجدد علم الكلام ، وذلك في ثلاثة فصول :

ففي الفصل الأول نقدم لمحة موجزة عن علم الكلام ، فنتناول تعريفه

وموضوعه وغايته وأسباب نشوئه وأهم شخصياته ومدارسه .

وفي الفصل الثاني نتحدث عن ملاك التجدد في العلوم والأسباب التي تؤدي إلى نشوء علوم جديدة .

وفي الفصل الثالث نعرض لبيان أوجه التجدد في علم الكلام وما طرأ على أضلاعه المعرفية ، ونبين المعالم الجديدة لهذا العلم .

ونتناول في الباب الثاني بعض القضايا الكلامية المعاصرة على ضوء المعطيات الجديدة مقتصرين على ثلاث مسائل أعيد طرحها بصورة جديدة ، ويُعدُّ بحثها اليوم من ضرورات الفكر الإسلامي المعاصر ، وهي :

١ – مسألة الألوهية ، وعلاقة الله بالإنسان .

٢ – النبوة وسر ختمها بالنبي محمد (صلى الله عليه وآله) .

٣ – نظام الحكم في الإسلام ومبدأ ولاية الفقيه .

وفي الخاتمة نقدم تلخيصاً لمجمل النتائج التي وصل إليها البحث.

أما المنهج الذي اتبعته في هذه الرسالة ففي معالجة القضايا اعتمدت «المنهج التركيبي» ، وفي فهم النصوص وتفسيرها اعتمدت على «المنهج الهرمونطيقي» .

الباب الأول

علم الكلام
بين القديم والجديد

الفصل الأول

لمحة موجزة عن علم الكلام

علم الكلام

لا يتمكن الباحث من تشخيص نقاط القصور في علم ما ، ووضع اليد على مواضع الحاجة فيه إلى التجديد ، إلا إذا كان ملماً بهذا العلم من جميع جوانبه، وأهمها تعريفه وموضوعه وغايته ومسائله ومناهجه وكبار رجالاته فضلاً عن تاريخه ومسيرة تطوره ، لهذا أجدني مضطراً أن أقدم بين يدي البحث عن علم الكلام الجديد مقدمة موجزة أعرض فيها شيئاً من هذه الأمور .

تعريف علم الكلام :

لم يكن القدماء من علماء الكلام يولون تعريفه أهمية تذكر ، وذلك اعتماداً على وضوح مفهومه عندهم ، وعدم جريان عادتهم في تلك الفترة على التقيد بما يلتزم به أرباب العلوم عادةً من أسسٍ في تدوين العلوم وتمييزها عن بعضها البعض ، وذلك بتحديد ما يعرف في علم الميزان بالرؤوس الثمانية،والتي أهمها التعريف والموضوع والغاية والواضع. ولكن العلماء الذين جاءوا لاحقاً التفتوا إلى ذلك ووضعوا تعريفاً لعلم الكلام ، إلا أنهم اختلفوا فيه اختلافاً واسعاً يخرجنا استقصاؤه عن موضوع الدراسة،

لذا نكتفي باستعراض ثلاثة تعريفات أساسية لتتضح لنا معالم الصورة :

١. عرَّفه عضد الدين الإيجي (ت ٧٥٦ هـ) في كتابه «المواقف» بقوله :

هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه.[١]

٢. وعرفه ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) في مقدمته بقوله :

هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعين المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة.[٢]

٣. وعرفه الشريف الجرجاني (ت ٨١٦ هـ) في كتابه «التعريفات» بأنه :

علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام .[٣]

ويستفاد من هذه التعريفات أمور أربعة :

١. أن علم الكلام يُعنى بالدفاع عن عقائد الإسلام عموماً مقابل البدع

---

١ – الإيجي ، عبد الرحمن ، المواقف في علم الكلام ، ج١ ، بيروت ، عالم الكتب ، ص ٧.

٢ – ابن خلدون ، المقدمة ، ط . ٥ ، بيروت ، دار القلم ، ١٩٨٤ ، ص ٤٥٨ .

٣ – الجرجاني ، علي بن محمد ، كتاب التعريفات ، بيروت ، دار السرور ، ص ١٢٤ .

والشبهات .

٢. أنه يستخدم أسلوب المحاججة الكلامية ، فقد يعتمد على أدلة عقلية، وقد تكون أدلته نقلية .

٣. أن وظيفته محددة في مجالي إثبات العقائد ونفي الشبهات بالأدلة المشار إليها ، وردِّ آراء المبتدعة .

٤. أن المنهج المتبع في ذلك هو منهج الجدل على ما تفيده كلمة المحاججة ، وهو منهج قائم على إسكات الخصم وإفحامه لا على البرهنة لإثبات الحق وكشف الواقع .

موضوع علم الكلام :

ويفهم من التعريفات المتقدمة ومما سيأتي عند الحديث عن نشأته وتسميته أن موضوعه الذي تدور حوله بحوثه كان في البداية مسائل محددة كالجبر والاختيار والقدر وكلام الله تعالى ثم توسع فيما بعد ليشمل كل صفاته عز وجل، ثم شمل لاحقاً مجمل العقائد الإسلامية.

ويمكن الخروج من هذه التعريفات بنتيجة محددة هي :

أن الملاك في كون المسألة كلامية أنها من المسائل الاعتقادية التي يبتني عليها الإسلام كدين . وعليه يمكن القول باختصار :

إن موضوع علم الكلام هو العقائد ، أي ما يعرف بأصول الدين .

ما هي أصول الدين :

من الطبيعي أن يكون أصل الشيء ما يقوم عليه ذلك الشيء بحيث ينتفي بانتفائه ، وذلك حسب ما يفهم من المعنى اللغوي للأصل . فأصول الدين هي تلك الأركان التي ينتفي الإسلام بانتفائها أو بانتفاء واحد منها .

وبما أن كل فرقة من الفرق الكلامية ترى أن الإسلام يقوم على أسس معينة ثبتت عندها ، فقد قامت بإدراج مجموعة عقائد ضمن ما يسمى بأصول الدين . فمثلاً أصول الدين عند المعتزلة خمسة ، هي : التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .[1]

وقد درج علماء الكلام الشيعة على عدها خمسة أصول هي : التوحيد والعدل والنبوة والإمامة والمعاد .

قال العلامة الحلي في الباب الحادي عشر :

الأمر الثاني في بيان دليل العقل والنقل على وجوب معرفة أصول الدين:

أجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عليه وما يمتنع عنه والنبوة والإمامة والمعاد .[2]

١- الأشعري ، أبو الحسن علي بن إسماعيل ، مقالات الإسلاميين ، ج١ ، بيروت ، دار الحداثة ، ط.٢ ، ١٩٨٥ ، ص ٣١١ .

٢- السيوري ، مقداد بن عبدالله المعروف بالفاضل المقداد ، النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر ، قم، انتشارات مصطفوي ، ص ٥ .

وإدخال العدل ضمن أصول الدين لا يختص بالشيعة بل يشاركهم في ذلك المعتزلة أيضاً كما مر ، لذلك سمي الطرفان بـ «العدلية» أو «أصحاب العدل» .[1]

والشيعة ترى أن الإمامة أصل من أصول الدين لما تراه من توقف الإيمان الحقيقي وهداية الأمة على معرفة الإمام الذي هو القرآن الناطق والمكمِّل لدور النبي (عليهما السلام) ، بينما يرفض ذلك الآخرون .

وأما المعاد فهو وإن كان مما جاء به النبي (عليهما السلام) ، وشأنه شأن سائر إخباراته (عليهما السلام) ، إلا أن له مزيد أهمية من حيث إن الكفار أول ما أنكروا من رسالة النبي هذه المسألة ، فكانوا يمتازون بذلك ، فصارت علامة الكفر بما جاء به النبي (عليهما السلام) . من هنا كانت أصلاً برأسه .

الغاية من هذا العلم :

لا ريب أن الهدف والغاية القصوى من علم الكلام هو الدفاع عن الدين من الناحية الفكرية وحفظ العقيدة من شبهات أهل البدع والضلالة .

يقول الإمام أبو حامد الغزالي :

وإنما مقصوده (علم الكلام) حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من

---

١ - الشهرستاني ، محمد بن عبد الكريم ، الملل والنحل ، ج١ ، قم ، منشورات الرضى ، ١٣٦٧ هجري شمسي . ص ٤٩ .

تشويش أهل البدعة .[1]

واضع هذا العلم :

لا يوجد واضع محدد لهذا العلم ، وإنما نشأ تدريجياً على أيدي جماعة من المفكرين البارزين في نهاية القرن الأول الهجري ، ثم تبلورت مباحثه لاحقاً شيئاً فشيئاً على أيدي آخرين حسب التطور الفكري الذي عاشته الأمة .

بين علم الكلام وفلسفة الدين

الفلسفة بقول مطلق تُعنى في كثير من بحوثها بما يُعنى به علم الكلام كمسألة العلة الأولى وصفاتها ، ولكن الفيلسوف يبحث دون خلفيات عقائدية ، فينظر نظراً عقلياً صرفاً ومتجرداً عن الاستدلال النقلي ليعتقد بما يؤول إليه نظره ، والمتكلم يبحث من منطلق خلفية إيمانية مسبقة عن طريق النظر أيضاً ، فهو يعتقد أولاً ثم يبحث .

والفلسفات الخاصة لكل منها موضوعها ، وأقرب هذه الفلسفات إلى علم الكلام فلسفة الدين ، والفرق بينهما بسيط ، وهو أن علم الكلام هو دراسة فلسفة الدين من داخل الدين ، بينما فلسفة الدين هي دراسته من

---

١ – الغزالي، محمد بن محمد ، المنقذ من الضلال ، مطبوع ضمن مجموعة رسائل الغزالي، بيروت، دار الفكر ، ١٩٩٦ ، ص ٥٤٠ .

خارجه .

هـذا ، وبمـا أن علـم الكـلام لـم يظهـر كعلـم قـائم برأسـه إلا فيمـا بعـد وبشكل تدريجي ، كان لا بد من إلقاء نظرة تاريخية لتحليل الوضـع الـذي أدى إلى نشأة وتطور هذا العلم .

سبب تسميته بعلم الكلام :

اختلفوا في سـبب تـسمية هـذا العلـم بعلـم الكـلام علـى أقـوال عديـدة أوصلها بعضهم إلى ثمانية ، ويمكن إرجاع هذه التسمية إلى ثلاثة أسـباب أساسية :

١. إن أهم مسألة وقع فيها الخلاف في العصر الأول هي مسألة كلام الله تعالى،وأنه هل كلامه أزلي قائم بذاته (الكلام النفسي) أم أنه حادث ككلام البشر . فسمي العلم به بملاحظة أنه عنوان لأهم مسألة.

٢. إن هذا العلم مبناه الاعتماد على الكلام الصرف في المناظرات حول العقائد ، وأنه لا يرجع إلى عمل ، بمعنى أنه لا يعتمد شيئاً من العمل في إثبات مسائله .

٣. إن أصحاب هذا العلم تكلموا في أمور سكت عنها السلف ، وكـانوا يعدون الحديث فيها من المحرمات لأنه يخالف معنى الإسلام الذي هو التسليم بكل ما جاء به محمد (عليهما السلام) ، فكانوا يأخذونها كمـا هـي

على إجمالها ، كما تقدم عن مالك بن أنس.

روى الشيخ الصدوق ابن بابويه القمي في التوحيد عن الإمام جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام) أنه قال :

إذا انتهى الكلام إلى الله فأمسكوا .[1]

وفي حديث آخر عنه (عليه السلام) : يهلك أصحاب الكلام ، وينجو المسلّمون . إن المسلِّمين هم النجباء .[2]

ولعل هذا السبب هو أوجه الأسباب في تسمية هذا العلم بعلم الكلام وإن كان من الممكن القول : لا مانع من كون هذه الأسباب مجتمعة هي السبب في التسمية .

أبرز أعلام علم الكلام :

برزت شخصيات كلامية عديدة منذ انطلاقة هذا العلم ، لا يمكن لنا استقصاؤها هنا فضلاً عن عدم وجود فائدة في ذلك ، ولكن نسلط الضوء اليسير على أبرز شخصيات المذاهب الكلامية الكبرى .

فمن الشيعة : هشام بن الحكم الكندي (ت١٧٩ هـ) ، هشام بن سالم

١- الصدوق ، علي بن الحسين بن بابويه ، التوحيد ، قم ، مؤسسة النشر الإسلامي ، ١٣٩٨ هـ ص ٤٥٦ ، حديث٩ .

٢- المصدر السابق ، ص ٤٥٨ ، حديث ٢٢ .

الجواليقي ، وهما متعاصران ، ومحمد بن علي بن النعمان الملقب بمؤمن الطاق وهم جميعاً من أصحاب الإمامين الصادق والكاظم عليهما السلام .

ومن المعتزلة : واصل بن عطاء (ت ١٣١ هـ) وصهره عمرو بن عبيد (ت ١٤٤هـ) ، وأبو هذيل العلاف (٢٣٥ هـ) ، وإبراهيم بن سيار المعروف بالنظام (٢٣١هـ) ، وعمرو بن بحر الجاحظ (٢٥٥هـ) ، وأبو علي الجُبَّائي (٣٠٣هـ) ، وهو أستاذ أبي الحسن الأشعري مؤسس المذهب الأشعري .

ومن القدرية : معبد الجهني (ت ٨٠ هـ) وغيلان الدمشقي (ت ١٠٥هـ).

ومن الجهمية : الجهم بن صفوان (ت ١٢٨هـ).

ومن المشبهة : محمد بن كرام مؤسس الفرقة الكرامية (٢٥٦هـ).

ومن الخوارج : نافع بن الأزرق (٦٥ هـ) ، ونجدة بن عامر الحروري (٦٩ هـ) ، وعبد الكريم بن عجرد ، وثعلبة بن عامر ، كانا معاً وتوفيا في القرن الثاني الهجري .

ومن الأشاعرة : مؤسس المدرسة أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري (٢٦٠- ٣٢٤ هـ) . والقاضي محمد بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) ، وابن فروك محمد بن الحسن (ت ٤٠٦ هـ) ، وطاهر بن محمد الاسفراييني (ت ٤١٨ هـ) .

ومن الماتريدية : أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي

(ت ٣٣٣ هـ) .

أبرز مسائل علم الكلام :

تعرض المتكلمون في كتبهم التي امتدت من القرن الثالث إلى القرن التاسع الهجري لمسائل تفصيلية كثيرة من غير المجدي استقصاؤها ، ويمكن إرجاعها بمجملها إلى ثلاثة عناوين رئيسية ، هي :

١. الأمور العامة : كالبحث عن الوجود والماهية والإمكان والوجوب والامتناع والعلة والمعلول والوحدة والكثرة وكل ما يدخل ضمن «النعوت الكلية التي تعرض للموجود بما هو موجود» .

٢. الطبيعيات : كالبحث عن الجسم الطبيعي والتعليمي وبساطته وتركيبه فلكيَّة وأثيرية والقوى الحيوانية والنباتية وغير ذلك مما يرجع إلى الموجود بما هو طبيعي ، وقد عُرفت هذه البحوث بـ «الأحكام العارضة على الجسم الطبيعي بما هو واقع في التغير والتبدل».

وهذان العنوانان ـ أي الأمور العامة والطبيعيات ـ لم يكونا ضمن العناوين التي نالت اهتمام المتكلمين الأوائل ، وإنما برزا لاحقاً على ضوء التأثر بالنظر الفلسفي كما هو واضح .

٣. الإلهيات : وهو البحث عن الله سبحانه وصفاته وذاته وأفعاله .

صحيح أن الوظيفة الأساسية للمتكلمين هي البحث عن الأمر الثالث (الإلهيات) إلا أنهم بحثوا عن الأولين مجاراةً للحكماء كي يستغني المسلمون عن كتب الفلاسفة .

ومن نافلة القول إن الحكماء بحثوا الأمور العامة آنفة الذكر ، فأطنبوا فيها، فبلغوا بذلك الغاية ، واصطلحوا عليها باسم «الإلهيات بالمعنى الأعم». فليس ثمة فائدة تذكر في الرجوع إلى المتكلمين فيها ، بل يمكن القول : إن بحث المتكلمين فيها في مقابل ما جاء به الفلاسفة ضرب من الفضول .

وأما الطبيعيات فقد تولى أمرها علماء الطبيعة منذ عصر النهضة وإلى يومنا هذا ، وجاءوا فيها بما لا مزيد عليه ، وذلك بفضل أدوات التجربة والاختبار التي أوجدت ضجة كبيرة في هذا المجال، فمن غير المجدي الاعتماد على أقوال المتكلمين فيها .

من هنا لم يبقَ للمتكلمين إلا أن يسلطوا اهتمامهم على الأمر الأساسي الذي يُعنَون به ، وهو : «الإلهيات بالمعنى الأخص» . لذلك دارت بحوثهم حول عدة عناوين رئيسية ، هي :

١. التوحيد وما يرتبط بذلك من الحديث عن الذات والصفات الإلهية الذاتية والفعلية الثبوتية والسلبية وما يتفرع عنه من التجسيم والتنزيه.

٢. خصوص صفة العدل الإلهي وما يرتبط بذلك من التحسين والتقبيح

العقليين .

٣. خصوص صفة الكلام وما يترتب عليها من القول بخلق القرآن وأزليته .

٤. الإيمان والكفر وأسسهما .

٥. النبوة وثبوتها بالمعجزة وما يرتبط بها من العصمة .

٦. الجبر والاختيار وما يرتبط بذلك من القضاء والقدر .

٧. الإمامة وما يتفرع عنها .

٨. المعاد ومسائله ، ومن ذلك مسألة الروح والتناسخ والتقمص وخلود فاعل الكبيرة في النار ...الخ .

نعم ، هناك مسائل أعرضنا عن ذكرها رغم ورودها في الكتب الكلامية التقليدية لخروجها عن دائرة البحث كمسألة ارتفاع الأسعار ومسألة العوض عن الآلام وما إلى ذلك .

الفصل الأول

ملاك التجدد في علم الكلام

ملاك التجدد في علم الكلام

السؤال المطروح اليوم وبشدة في هذا المجال هو :

هل يوجد لدينا كلام قديم وكلام جديد ؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هو ملاك الجدة فيه ؟

فإن قيل : إن التغير قد أصاب المقاصد العامة التي يتحدث عنها العلم القديم ، فهذا أمر مرفوض بالكلية في علم الكلام لأن مقاصده الأساسية التي يبحثها ويدافع عنها هي الإسلام ، وهو لا يقبل التغير في أصوله ومقاصده الأساسية .

وإن كان الذي تغير هو بعض التفاصيل الناشئة من طرح شبهات جديدة، فهذا لا يستدعي ولادة علم جديد ، وبالتالي لا يستدعي الفصل بين العلم الواحد إلى علمين بالقول : هذا قديم ، وهذا جديد .

وكذلك الحال فيما إذا كان التغير مجرد طروء مسائل مستجدة لم تكن سابقاً ، فزيادة بعض المسائل وتغير مستوى الشبهات حاصلان في كل العلوم ، فلماذا لا نجددها أيضاً ؟ وما الفرق بينها وبين علم الكلام من هذه الناحية ؟

من هنا رفض الكثيرون من علماء الإسلام فكرة «علم الكـلام الجديـد» على قاعدة أن دواعي التجـدد التـي يُـزعم عروضـها علـى هـذا العلـم هـي عرض عام على جميع العلوم ، فكما أن علم أصول الفقه مثلاً ،- على رغم القفزة التي شهدها مؤخراً -، لـم يـستدع طـرح علـم جديـد مكانـه ليـصبح «علم الأصول الجديد» فكذلك الحال في علم الكلام .

وفي مقابل ذلك يقف آخرون ليؤكدوا أن ما أصاب علم الكـلام لـيس مجرد تغير أصاب مجمـل العلـوم الأخـرى ، وإنمـا هـو عـرضٌ خـاص بـه، وذلك انطلاقاً من فكرة أن الإسلام الذي أخذ علم الكلام مسؤولية الـدفاع عنه لـيس لعـصر دون العـصور ، وإنمـا هـو لكـل الأزمنـة بمـا فيهـا العـصر الحديث الذي نعيـشه ، والـذي شـهد تطـوراً كبيـراً فـي مجمـل المجـالات الفكرية ، فلا بد أن يواكب الإسلام هذه التغيرات والتطورات المـستجدة ، فيعيد النظر ،- على ضوء المعطيات العلمية الحديثـة -، بكثيـر مـن العقائـد والمفاهيم التي كانت سائدة سابقاً وبأساليب إثباتهـا وطـرق تبيينهـا ليطـرح مكانها ما يتناسب مع الواقع الذي يفرضه التقدم العلمي في كل عصر . وأن الجمود على ما هو قديم ضرب من الرجعية والتخلف لا يتناسـب وجـوهر الإسلام كدين عالمي خالد .

وهذا ما يقتضي إعادة النظر بمبادئـه وأدواتـه ومناهجـه ولغتـه كمقدمـة

لذلك . من هنا قد لا يبقى من علم الكلام القديم شيء يستوجب عدم استبداله بعلم آخر . وهذا فرق واضح بينه وبين العلوم الأخرى .

هذا الطرح جعل علماء الكلام التقليدي يصرون على الرؤية المتقدمة، وذلك لأنهم رأوا أن هذا الطرح يدعو في نهاية المطاف إلى تغيير في الإسلام كدين له عقائده ومفاهيمه وفكره ، وهذا أمر غير مقبول عندهم بحال ، بل نظروا إلى دعاة التجدد نظرة ريب وشك ، وربما اتهموهم بمحاولة تغيير الإسلام ، والإسلام ثابت لا يتغير.

وهكذا ... ارتبط موضوع تجديد علم الكلام بفكرة الثبات والتغير في الإسلام نفسه ، لا في أدوات الفكر الإسلامي فقط . وبُنيت المسألة على حسم الأمر في هذا النزاع ، فعلى فرض عدم وجود إمكان للتغير في بعض نواحي الدين الإسلامي ، فإن البحث عن تحديث علم الكلام يكون بلا جدوى ، إذ ما الفائدة إذا غيَّرنا الشكل وأبقينا على المضمون ! وهل هذا سوى إعادة طلاء لما هو قديم ؟ فأين المعاصرة ومماشاة التطور ؟

الثابت والمتغير في الإسلام

طرح موضوع الثبات والتغير في الإسلام في الكثير من المحافل الفكرية المعاصرة وفي العديد من المنشورات والكتب ، وذلك لما يرتبط بهذا الموضوع من أمور يمكن أن تبنى على النتيجة .

هناك نظريتان في موضوع وجود المتغير في الإسلام وعدم وجوده:

❖ النظرية الأولى :

وهي تقول : لا يوجد في الإسلام إلا الثوابت ، فكل الإسلام ثابت، ولا يقبل التغير ، لأنه دين الله الخالد الذي لا يقبل التحريف ولا التغيير ، وقد تم تشريعه وانتهى ، فلا يقبل الزيادة ولا النقصان فضلاً عن التحريف والتغيير.

وهذا الرأي هو ما يتمسك به العديد من العلماء في حوزة قم وغيرها ، ويصرُّون عليه في كتبهم وخطبهم . يقول الشيخ جعفر السبحاني في هذا المجال :

إن بعض الكتَّاب الذين يتظاهرون بالإسلام يفسرون تطور الإسلام الزمني بما يؤدي إلى محق أحكام الإسلام والقضاء عليها ، فأولئك يزعمون أن التعاليم الإسلامية تدخل تحت أطر ثلاثة :

- أولاها : إطار الأصول العقائدية كالتوحيد والنبوة والمعاد .
- ثانيها : إطار الأحكام العبادية كالصلاة والصوم وما شاكل .
- ثالثها : إطار القوانين التي ترتبط بشؤون الحياة .

فيزعمون أن الثابت من تعاليم الدين ليس إلا ما يدخل تحت الإطار الأول والثاني فقط ، وأما ما يرتبط بالإطار الثالث من القوانين الاجتماعية فليست من صميم الدين ، وبالإمكان تغييرها وإحلال ما تقتضيه مقتضيات الزمان مكانها في هذه المجالات .

أقول (أي الشيخ السبحاني) :

القائل بهذه المقالة ممن يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض ، ويريد حصر الإسلام في المسجد لتخلو الساحة الاجتماعية لغيره لكي يلعبوا ما يشاؤون، ويستوردوا القوانين الاجتماعية من هنا وهناك ، ويملأوا بها الفراغ ، وتكون النتيجة أن مصائر المسلمين يتحكم فيها أعداؤهم ، ويضعون لهم خطوط المسيرة .[1]

ويقول الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي في المجال نفسه :

وإذا كان هناك بعض المستجدات في بعض جوانبه فهو خاضع لتلك الركائز الثابتة التي أسسها الإسلام وفرغ منها ، وهذا إنما يكون في الفروع فقط .

فالخلاصة : المتغير ، وإن بدا لنا نحن القاصرين تغيراً ولكنه في واقع الأمر ثبات لأنه نتيجة حتمية لتلك الأسس الثابتة ، غاية الأمر أنه لم يكن

---

١ – سبحاني، جعفر، معالم النبوة في القرآن الكريم، ١٩٨٤، بيروت، دار الأضواء، ص ٢٧٨.

معلوماً لدينا واليوم عُلم .[1]

❖ النظرية الثانية :

وهي تقول : هناك ثوابت ومتغيرات في الإسلام ، فالثوابت تتجلى في النص قرآناً وسنة ... «وهو يعبر عن الثوابت التي تتجاوز المتغيرات التاريخية والجغرافية وترسم الخطوط العامة ، إما لتبيين نظام الوجود (الحقائق) ، أو لتشريع الأصول التي تجلب السعادة والخير للإنسان (الاعتبارات التي تشمل القيم الأخلاقية والتكاليف الدينية والاجتماعية)».[2]

وبالتالي فإن المتغير هو ما سوى ذلك مما يعد تخصيصاً لتلك الثوابت ناشئاً من الواقع المتغير «بحيث يكون لكل واقعة حكمها المتغير بحسب تغير الموضوع والضرورات المرحلية ، أي التكتيكات التي تتكيف مع مستجدات «الزمكان» (الزمان والمكان) ولهذا قالوا : ما من عام إلا وقد خص ، ولا يمكن إعمال وصفة واحدة موحدة على كل الحالات».[3]

---

١ – يستفاد هذا المعنى من مجمل كلام تفضل به سماحته في بعض محاضراته التي ألقاها في بيروت أواخر صيف ١٩٩٩. يمكن مراجعة مجلة بقية الله، عدد خاص لشهر شعبان ١٤٢٠هـ

٢ – خاقاني ، د.محمد ، أمر بين أمرين ، بيروت ، دار الهادي ، ١٩٩٩، ص ٧٣.

٣ – المصدر السابق ، ص ٧٢.

بل ذهب العلامة السيد محمد حسين فضل الله إلى أن التغير قد يلحق العقائد أيضاً فضلاً عن الفقه ، وذلك كموضوع الإمامة مثلاً ، فبما أنها ليست من الموضوعات المتفق عليها بين جميع المسلمين قد يحصل فيها تغير ، فيقول :

هناك ثابت ومتغير في العقيدة ، ولكن على النحو التالي :

تنقسم الأمور التي تدور في واقع المسلمين في العقيدة والشريعة إلى قسمين : قسم نظري وقسم ضروري بديهي ، وهو قسم لا يناقش المسلمون فيه مع بعضهم لأنهم اتفقوا عليه كالتوحيد والنبوة والمعاد ووجوب الصلاة ووجوب الصوم ووجوب الحج وما إلى ذلك.

وهذه أمور تسمى بالمصطلح «الثابت» ...وهناك أمور لم يتفق المسلمون عليها ، وجعلوها موضعاً للأخذ والرد ، فلكل وجهة نظر تقتنع بها مثل الإمامة وتفاصيل الصلاة وتفاصيل الحج والقبح والحسن العقليين وما إلى ذلك مما اختلف فيه المعتزلة والأشاعرة والسنة والفقهاء مع بعضهم البعض .

فهذه بحسب المصطلح يطلق عليها كلمة «النظري» ... ويطلق عليها كذلك كلمة «المتحول» ...وقد يطلق عليه اسم المتغير أيضاً باعتبار أنه مما يمكن أن يتغير .

ثم سمَّى هذا اللون من المتغير بالمتغير الشأني ، فقال :

فليست الإمامة متحولاً فعلياً بل هي متحول شأني . [1]

وعليه فإن ملاك الثبات والتغير عنده هو اتفاق عموم المسلمين على الفكرة الواحدة وعدمه ، وهذا مصطلح قد يبدو بعيداً عما هو المعروف من معنى الثابت والمتغير ، ولا يرتبط بالتقدم «الزمكاني» والحضاري ، وإنما يرتبط بالمسلمين أنفسهم، نعم ، قد تتأثر أفكارهم بالمتغيرات «الزمكانية» فيؤدي ذلك إلى اتفاقهم على ما كانوا قد اختلفوا عليه سابقاً ، فيحصل التغير بحسب اصطلاحه متزامناً مع التغير في المعنى المعروف .

---

١ – فضل الله ، السيد محمد حسين ، الندوة ، ج١ ، بيروت ، دار الملاك ، ص٣٣٣.

مناقشة وتحليل

لا ريب أن أحكاماً جديدة نشأت نتيجة وجود أوضاع وموضوعات جديدة ، وقد عدها قوم تغيراً في التشريع الإسلامي ، واعتبرها آخرون مصداقاً جديداً من مصاديق التشريع الثابت في الإسلام بما أنها ناشئة من قواعد ثابتة ومحددة مسبقاً .

ولا يخفى أن «التغير» يعني أن شيئاً كان موجوداً ثم تحول إلى أمر آخر مع مرور الزمن وتغير الظروف المكانية والزمانية ، وهذا يعني أيضاً إمكانية زوال «السابق» بالكلية لمصلحة «الجديد» ، وهو ما يعني أن الدين ليس نظاماً كاملاً صالحاً لكل الأزمنة ، ولهذا كان لا بد من تغيره مع تغير الزمن ، خصوصاً إذا لاحظنا أن الأمور المنصوصة التي تسمى «ثابتة» هي قليلة جداً إذا ما قيست بغير المنصوصة ، ومعنى هذا تغير الدين بمجمله مع تغير الزمن ، فلا يبقى من الدين الإسلامي سوى الخطوط العريضة .

وهذا المعنى مرفوض إسلامياً ومنافٍ لما دل على عالمية الإسلام وخلوده ، من هنا كان الرأي الرافض لفكرة وجود «الثابت والمتغير» في الإسلام ، وقد أشار إليه الشيخ السبحاني بوضوح كما تقدم .

وفي ذات الوقت يقف دعاة التجدد من المسلمين حيارى أمام ما يجدونه من تغير في الزمان والمكان والمعطيات المعرفية والاجتماعية، فيكررون في أنفسهم السؤال التالي :

إذا كان الإسلام ثابتاً لا تغير فيه ، فكيف يمكن أن يجاري الحضارة ومتطلبات العصر، ويعطي لكل هذه المشاكل الفكرية والفقهية حلولاً مناسبة ؟ وهل هذا إلا الجمود والتحجر ، وهو ما يشكل نقطة ضعف مهمة في الدين الإسلامي ، ويُعد عامل تراجع أساسي عن ركب التقدم والتطور، ويقوِّي الطرف المقابل الذي يأخذ على المسلمين انغلاقهم على أنفسهم ، كما ويهدم فكرة خاتمية هذا الدين وخلوده وصلاحه لكل زمان ومكان .

من هنا كان لا بد من طرح حلٍ لهذه المعضلة على أساس تجنب كلتا السلبيتين المشار إليهما. وذلك بالمحافظة على الإسلام كدين سماوي ثابت وخالد من جهة ، وإبراز قدرته على مواكبة تطور العصر من جهة أخرى ، فنقول :

لا شك أن في الإسلام عناصر ثابتة ، وهي تلك التي نص القرآن على ثباتها أو السنَّةُ الصحيحة ، وليس الثابت خصوص ما اتفق عليه جميع المسلمين كما فُهم من بعض الكلمات ، لأن ذلك يضيِّقُ الدائرة جداً، إذ المسائل التي هي مورد اتفاق المسلمين قليلة جداً ، بل نادرة.

وهذه الثوابت عبارة عن الخطوط العريضة والأسس العامة للدين الإسلامي ، وهي غير قابلة للتغير لعدم خضوعها لتأثير «الزمكان» ولا للتغير الحضاري .

تغير الدين أم تغير المعرفة الدينية

لقائل أن يقول : كل شيء قابل للتغير حتى التوحيد ، والدليل على ذلك أن فهم الناس يتغير بشكل مطرد مع تقدم العصر ورقي الحضارة العلمية وتوسع دائرة المعارف الفكرية للبشر ، فما كان يراه القدماء توحيداً يراه أهل العصر الجديد شركاً ، ويتوصلون في أفهامهم الدقيقة إلى معاني أكثر دقة في تحديد التوحيد مما كان عليه القدماء. أفلا يكون ذلك تغيراً في التوحيد .

ويمكن الإجابة بأن هذا تغير دون ريب لكنه ليس تغيراً في التوحيد ، وإنما هو تغير في فهمنا عن التوحيد ، فالتوحيد له معنى حقيقي واقعي وصلنا إليه أو لم نصل إليه ، فلا يتغير ولا يتبدل ، ونحن نحاول عبر العصور الاقتراب منه وفهمه ومعرفته حق المعرفة ، فربما تطور فهمنا مع التغير «الزمكاني» أو تطور أسلوب وصولنا إلى معرفته معرفة صحيحة ، ولكنه هو نفسه لا يتغير بتغير فهمنا.

إذن المتغير هو المعرفة ، وليس المعروف في واقعه ، فلا يصح القول: الإسلام متغير. بل : معارفنا عن الإسلام متغيرة . والفرق بين الأمرين كبير.

هنا أراني مساقاً لاستعراض فكرة تبدو رائجة اليوم بين الكثير من مثقفي العصر ، وهي تقول : إن الدين ليس شيئاً سوى فهمنا عنه ، فلا يمكن الوصول إلى كنهه وحقيقته ، بل غاية ما يمكن لنا كشفه منه هو ما يصل إلى أذهاننا ، فمعرفتنا بالدين هي الدين ، والدين مقدس بحد ذاته وثابت ، ولكن فهمنا عنه غير مقدس وغير ثابت فيمكن أن يتغير ويختلف.

يقول الدكتور السيد محمد خاتمي :

إن من المصائب التي ابتليت بها الأديان على مر التاريخ عدم التفريق بين الدين نفسه وبين الصورة الخاصة للحياة التي هي وليدة رؤية محددة للكون والطبيعة والإنسان وتجسيد لفهم خاص للدين ابتكره أناس معلومون في زمان ومكان محددين ..

بناء على هذا فإن إسباغ صفة التقديس والخلود على الرؤى والمفاهيم والتجارب الدينية الخاصة التي تتجلى بصورة حضارة وثقافة منسجمة معها في برهة زمنية معينة يُفضي بنا إلى القول بانتهاء عصر الدين بانتهاء الحضارة وزوالها.[1]

ويمكن أن يُلاحظ على هذه الفكرة بما يلي :

▪**أولاً** : إن ما يمتلكه الإنسان عن الدين ليس سوى فكرته عنه دون أن

---

١ - خاتمي ، د.محمد ، بيم موج ، بيروت ، دار الجديد ، ١٩٩٩ ، ص ١٥٣.

يعني ذلك أن الدين هو في واقعه تلك الفكرة لا غير ، فإذا شككنا في مطابقتها له ، وحكمنا بالتغاير بينهما فقد قضينا بعدم إمكان الوصول إلى معرفة الدين نفسه ، لأن كل فكرة مفترضة حينئذ عنه هي غيره ، وبالتالي نسأل : ما هو الدين ؟

إن هذا النحو من التفكير سيؤدي بنا لا محالة إلى إنكار الدين كأمر واقعي ، ونصاب بما أصيب به السوفسطائيون في إنكار الواقع الخارجي .

ثم إن أفكارنا عن الدين لا تكتسب قدسيتها إلا بما هي حاكية عنه، فقدسيتها من قدسيته ما لم يثبت مخالفتها له ، فإذا ثبت مخالفتها له بطريق ما ، زالت تلك القداسة عنها وبقي الدين مقدساً ، فلا تزول قداسة الدين بتغير المعارف ، وبزوال الثقافة والحضارة .

▪ **ثانياً** :على فرض أن كل معارفنا عن الدين عرضة للخطأ وعدم المطابقة، فأية معرفة هي المطابِقة ؟ فإن قيل معارف المعصومين (عليهم السلام) عن الدين هي الدين الحقيقي الواقعي ، نقول :

«يلزم بناء على التفكيك بين الفكرة والدين» حرمان أهم المراحل التاريخية للمجتمع البشري من أصل الدين ، – وهي مرحلة غياب المعصوم –، التي تعبر عن بلوغ الفكر الإنساني ووصوله إلى درجة

استنطاق النص المقدس والتحاور معه .»[1]

▪ **ثالثاً** : يمكن تقسيم الفهم البشري بالنسبة إلى الدين إلى نوعين :

أ. الفهم المشترك بين عامة الناس ، وهو ما يسمى في أصول الفقه بـ«الظهور الموضوعي» ، أي ما تتحد أفهامهم في تحديده كفهمهم للظاهر والنص من النصوص فهماً عرفياً مشتركاً بين عامة أهل اللغة الواحدة ، وبالتالي ينسجم وأغراض الشارع المقدس الذي يقصد دائماً مخاطبة السواد الأعظم من الناس بنصوصه المقدسة بهدف إفهامهم مقاصده وتعريفهم بدينه لهدايتهم إلى الحق . وهذا لا يمكن أن يفكك بينه وبين الدين إلا عندما تثبت مخالفته له ، وإلا لكان الشارع المقدس مغرِّراً بعباده، والعياذ بالله .

ب. الفهم الخاص الذي تختلف الناس فيه فيما بينهم ، وهو ما يسمى في أصول الفقه بـ «الظهور الذاتي» ، كفهمهم للمتشابه مثلاً ، أو كاستنباط بعض الأحكام والمفاهيم بعملية نظرية مركبة وببذل الجهد الفكري المعقد المبني على خلفية ثقافية معينة ، ففي هذه الحالة لا مانع من التفكيك بين الدين وذلك الفهم الكلي ، إذ سيكون

---

١ – خاقاني ، محمد ، أمر بين أمرين ، مصدر سابق ، ص ٥٢٣ .

لدينا عدة أفكار معبرة عن أمر حقيقي واحد ، ولا يمكن الجزم بصدقها كلها لتنافيها فيما بينها ولا بصدق أحدها بعينه إلا إذا كان صاحبه معصوماً عن الخطأ .

نعم ، في نظر كل واحد من أصحاب هذه الأفهام المختلفة أن الدين هو فكرته عنه لا غير ، وأن الآخرين مخطئون ، فعنده أن فهمه والدين متحدان .

ولكن بما أنه من غير الممكن أن يكون الدين متحداً مع كل هذه الأفهام المختلفة ، وربما المتضادة ، فلا يمكن في هذه الحال أن تتحد الفكرة والدين .

إذا اتضح الفرق بين هذين النوعين من الفهم نعود لأصل المسألة لنقول:

تطور فهم البشر لا يعني تطور الدين نفسه ، وإنما يعني أن ذلك الفهم الخاص القابل للزيادة والنقصان والتعديل والتحريف هو الذي تغيَّر ، ولا يستلزم ذلك تغيراً في الدين نفسه، إلا إذا كنا قد فرضنا أن صاحب هذا الفهم معصوم .

العناصر المرنة في الإسلام

لا شك أن في الإسلام بالإضافة إلى العناصر الثابتة التي تحدثنا عنها عناصر مرنة ، وهي عناصر تقبل التحرك والانفعال ضمن أسس ثابتة نابعة من الخطوط العريضة المتقدم ذكرها ، تمكِّن الإسلام من مماشاة التطور ، فتتكيف معه دون أن تتغير بالكلية ودون أن يزول أساسها الثابت عما كان عليه في الأصل ، فهي أشبه شيء بالمادة المرنة القابلة للتشكل بالأشكال المختلفة دون أن تزول تلك المادة عن حقيقتها عندما تأخذ صورةً جديدة. وهذا القدر كاف في مماشاة العصر ومستجداته دون الدخول في موضوع التغيير الذي يوحي بأن الإسلام صنيع مرحلة معينة ، ويتغير بتغيرها.

وقد استخدم السيد محمد باقر الصدر (قدس سره) كلمتي «مرن» و«متحرك» بدلاً من كلمتي «متغير» و«متحول» للإشارة إلى هذا المطلب تحديداً ، حيث قال في بعض معالجاته الاقتصادية :

كثيراً ما يقول المشككون : كيف يمكن أن تعالج مشاكل الحياة الاقتصادية في نهاية القرن العشرين على أساس الإسلام مع ما طرأ على العلاقات الاجتماعية والاقتصادية بعد قرابة أربعة عشر قرناً من توسع وتعقيد وما يواجه إنسان اليوم من مشاكل نتيجة لذلك .

والجواب على ذلك : إن الإسلام قادر على قيادة الحياة وتنظيمها ضمن أطره الحية دائماً، ذلك أن الاقتصاد الإسلامي تمثله أحكام الإسلام في الثروة ، وهذه الأحكام تشتمل على قسمين من العناصر :

أحدهما : العناصر الثابتة ، وهي الأحكام المنصوصة في الكتاب والسنة فيما يتصل بالحياة الاقتصادية .

والآخر : العناصر المرنة والمتحركة ، وهي تلك العناصر التي تستمد،- على ضوء طبيعة المرحلة في كل ظرف - ، من المؤشرات الإسلامية العامة التي تدخل في نطاق العناصر الثابتة .[1]

وما قاله (قدس سره) في الاقتصاد يجري بعينه في سائر الفروع ، بل في الأصول أيضاً ، وذلك بتقريب أن ما هو ثابت في النص (القرآن والسنة) من مسائل العقائد يدخل في ضمن العناصر الثابتة عندما ينص عليه القرآن والسنة الصحيحة. وأما غير ذلك كبعض تفاصيل العقيدة غير المنصوص عليها وطرق تبيينها والاستدلال عليها والدفاع عنها يتغير بتغير مستوى الفهم البشري العام تبعاً لتطور العلوم وتقدم المجتمعات . فيأخذ صوراً وأشكالاً أكثر تناسباً مع العصر مع محافظته على أصل المبدأ القائم عليه .

---

١ - الصدر ، السيد محمد باقر ، مجموعة الإسلام يقود الحياة ، صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي ، بيروت ، دار التعارف ، ١٩٧٩ ، ص٢٢.

وهذا يعني أنه يمكن دخول التجدد في علم الكلام بملاحظة عناصر الإسلام المرنة لا الثابتة .

وكمثال على العناصر المرنة نتحدث عن الصلاحية التي يعطيها الإسلام للولي الفقيه بما هو حاكم للمجتمع الإسلامي لملأ منطقة الفراغ بالأحكام الفقهية اللازمة للعصر .

فالمادة الثابتة هنا هي القواعد الفقهية العامة والقضايا الثابتة في أصول الفقه التي ورد النص عليها في القرآن والسنة كنفي الحرج والضرر مثلاً ، والمتغير هنا هو الأحكام التي من شأنها أن تفي باحتياجات الأمة كتطبيقات لتلك القواعد، وهي تارة أحكام ثابتة لموضوعاتها، فيكون بيد الفقيه تشخيص موضوعاتها ، وتحديد ما إذا كان هناك ضرر أو حرج في فعل أو موقف معين ، وأخرى أحكام موجودة بالقوة لا بالفعل يقوم الولي بإخراجها إلى حيز الفعلية كأحكام جديدة تثبت للموضوعات المستجدة ، ولكن على ضوء الأسس العامة لمبادئ الإسلام .

وإلى هذا المعنى يشير السيد محمد باقر الصدر ، رحمه الله ، عندما يقول :

إن المذهب الاقتصادي في الإسلام يشتمل على جانبين :

أحدهما : قد مُلأ من قبل الإسلام بصورة منجزة لا تقبل التغيير

والتبديل .

والآخر : يشكل منطقة الفراغ في المذهب ، قد ترك الإسلام مهمة ملئها إلى الدولة (ولي الأمر) يملؤها وفقاً لمتطلبات الأهداف العامة للاقتصاد الإسلامي ومقتضياتها في كل زمان . [1]

هذا واضح في جانب التشريع ، وأما في جانب الاعتقاد فتتمثل منطقة الفراغ بتلك التفاصيل التي تتناسب في روحها مع الثوابت المشار إليها ، وتدل عليها الأدلة العلمية والفلسفية المستجدة ، مثل بعض تفاصيل الإمامة، كعلم الإمام ، والولاية التكوينية ، ومسألة الحسن والقبح العقليين، وبعض تفاصيل يوم المعاد من كونه روحانياً أو جسمانياً ، وما إلى ذلك .

وعليه يتضح أن علم الكلام ،- وبعد توسعة موضوعه ليشمل القضايا الأخلاقية والحقوقية وسائر المفاهيم الإسلامية ومسائل الحكم والإدارة والسياسة والاقتصاد -، يشتمل على الكثير من العناصر المرنة التي تقبل التحديث لتتماشى مع متطلبات العصر ضمن الضوابط العامة المنصوصة كما أسلفنا ، لأنه سيشمل حينئذٍ قسماً هاماً من المسائل الفرعية التي تقع ضمن دائرة الاجتهاد الفقهي والنظر العقلي ، وهي مسائل للبحث فيها مجال واسع .

---

١ - الصدر ، السيد محمد باقر ، اقتصادنا ، بيروت ، دار التعارف ، ١٩٨١ ، ص ٤٠٠ .

أوجه التجدد في علم الكلام

بناء على ما تقدم يطرح السؤال بالطريقة التالية :

ما هي طبيعة التجدد الذي طرأ على علم الكلام حتى تولَّد ما يسمى بعلم الكلام الجديد ؟

وفي معرض الجواب نقول :

لكل علم منظومة خاصة به تميزه عن سواه ، وهي مكونة من ستة أركان تعرف بالأضلاع المعرفية ، وهي :

تعريفه ، موضوعه ، غايته ، لغته ، منهجه ، ومسائله .

وقد يحصل تغيرٌ ما في ضلع أو أكثر من أضلاعه فلا يتغير بذلك العلم نفسه ، ويبقى محافظاً على كيانه ، غاية ما في الأمر يعد ما طرأ عليه نوعاً من التطور والتوسع ، شريطة أن لا يتداخل مع غيره من العلوم .

أما إذا حصل تغير في كل أو غالب أضلاعه بحيث صار يبدو للباحث مختلفاً عن العلم السابق ، فقد يقال حينئذ بأنه علم جديد تولد من رحم العلم القديم .

وقد قال علماء المنطق: إن العلوم تتمايز بأغراضها ، أي بالغايات

المرجوة منها ، فغاية علم الطب صحة بدن الإنسان ، وغاية علم النحو صون اللسان عن الخطأ في النطق ، وغاية علم المنطق صون الذهن عن الخطأ في التفكير ، وهكذا . فإذا حافظ العلم على غايته على الرغم من طروء التغير على الأركان الأخرى فلا بد أن يحافظ على كيانه .

وهذا بالضبط ما حصل في علم الكلام الجديد . فقد عرض التغير على تعريفه وموضوعه ولغته ومسائله ومناهجه ، أما غرضه وغايته فيمكن لنا القول : إنه الوحيد الذي بقي ثابتاً ، ولم يتغير تغيراً جوهرياً، وذلك على خلاف قول الكثيرين ممن تحدثوا في هذا الموضوع [١] .

والدليل على ذلك أن الهدف من هذا العلم كان ولا يزال الدفاع عن الإسلام من الناحية الفكرية والعقائدية ، وذلك بتبيين منهج الإسلام والدفاع عنه في مقابل الشبهات ، لا خصوص بت الأمر في أصول الدين ، ولا خصوص الحديث عن كلام الله تعالى وصفاته .

فالغرض هنا هو عين الغرض الذي تقدمت الإشارة إليه في معرض الحديث عن تعريف علم الكلام القديم ، أي: «تبيين العقائد الإسلامية وإثباتها والدفاع عنها» .

---

١ - يراجع مثلاً : شقير ، محمد ، دراسات في الفكر الديني ، بيروت ، دار التيار الجديد ، ١٩٩٨ ، ص ١٦ ، وفرامرز قراملكي ، أحد ، تحليل مفهوم التجديد في الكلام الجديد ، ترجمة حبيب فياض ، مجلة المنطلق ، عدد ١١٩ ، ص ١٨.

وهذا الأمر لا يزال بعينه قائماً في اليوم ، وإذا ما زيد في عدد الأمور التي يبينها ، أو يدافع عنها هذا العلم فلا يعني ذلك تغيراً في غرضه ، وهكذا يقال فيما إذا تطورت طُرق طرح الشبهات وتغيرت لغتها ومنهجها .

إذن ، بما أن تمايز العلوم يكون بتمايز أغراضها ، وبما أن الغرض من علم الكلام الجديد لم يتغير عنه في القديم ، فالعلم في جوهره لم يتغير ، فهو علم كلام لا شيء آخر .

لهذا حافظ على اسم «علم الكلام»، ولم يتخذ لنفسه اسماً جديداً تماماً، وإن أضيف إلى اسمه كلمة «جديد» للإشارة إلى ما طرأ عليه من تغيرات أساسية .

وكلمة «جديد» وإن كانت تعطي معنى نسبياً ، إذ كل تغير هو جديد بالنسبة إلى سابقه الذي بات يعد قديماً ، إلا أن ذلك لا يغير من الواقع شيئاً، فهو جديد في نفسه ، لأنه استجدت فيه أمور لم تكن موجودة سابقاً، وهو جديد بالقياس إلى القديم ، لأنه مسبوق بغيره من جنسه ، وليس لسابقه هذه الميزة .

ولا يبعد أن يتحول هذا الاسم إلى عَلَم على هذا العِلْم لا مجرد وصف،كما يسمي الرجل ابنه «أكبر» ، ويكون في أولاده من هو أكبر منه.

وبالجملة ، فالضابطة التي على أساسها يُحكم على مسألة ما أنها من

علم الكلام الجديد أو خارجة عنه، اشتراكها في الغرض مع سائر المسائل ما يجعلها واحدة من مسائله ، واختلافها به معها يجعلها غريبة، فلا يرد الإشكال القائل : لماذا لا ندخل في علم الكلام الجديد قضايا علم النفس وعلم الاجتماع وما شابه ذلك .

نعم قد تدخل بعض مسائل هذه العلوم فيه من باب المبادئ والأصول الموضوعية التي تؤخذ من العلوم الأخرى كمسلمات ليُبنى عليها أفكار ونتائج جديدة ، كما سيأتي توضيحه .

إذا اتضحت هذه المقدمة نصل إلى ضرورة تفصيل ما أجملناه من وقوع التغير في الأضلاع المعرفية الخمسة لعلم الكلام ، وهي :

١. الموضوع :

وقع اختلاف بين دعاة التجدد في علم الكلام بالنسبة إلى الموضوع على قولين :

- الأول : أن الموضوع تغير ، وتغيُّر الموضوع هو ملاك تغير العلم . ويبينون تغير الموضوع بالقول :

إن أهم ما يلحظ في المسيرة الكلامية هو التبدل المحوري ، إذ يوجد اختلاف جذري بين المركز المحوري الذي كانت تدور حوله

الأبحاث الكلامية سابقاً وبين المركز المحوري الذي تدور حوله حالياً، وهذا ما يبرر الفصل بين كلام جديد وكلام قديم .[1]

- الثاني : التوسع في موضوع علم الكلام ليشمل الكثير من القضايا التي لم تكن تبحث سابقاً ، ولا تعطى أدنى اهتمام في نطاق هذا العلم ، وذلك كالأمور القيمية والحقوقية والإنسانية مثلاً .

قالوا : صحيح أن موضوع علم الكلام هو العقائد الدينية ، لكننا لا نرى المتكلمين التقليديين يهتمون بتبيين وإثبات كل ما ورد في النصوص الدينية ، بل يقصرون اهتمامهم على إبراز بعض المسائل ، كتلك التي ترتبط بالواقع ، وأما تلك التي ترتبط بالقيم والأخلاق التي نجد نصوصاً دينية كثيرة تتحدث عنها ، فلا يعتبر المتكلمون أنفسهم معنيين بها ، بينما الحال مختلف في علم الكلام في عالم الغرب ، إذ إن ما يندرج اليوم في الثقافة الغربية تحت عنوان الكلام أو الإلهيات مشتمل على كافة القضايا الموجودة في النصوص الدينية سواء منها الناظرة إلى الواقع أو الناظرة إلى الأخلاق .[2]

---

١ – شقير ، مصدر سابق ، ص ١٥.

٢ – ملكيان ، د. مصطفى ، "اقتراح دفاع عقلائي أز دين" ، مجلة "نقد ونظر" ، عدد ٢ ، ربيع ١٣٧٤ هـ. ش.، ص ٣٦.

وهذا صحيح في حد ذاته ، ولكن كما ترى لا يمكن عده تغيراً في الموضوع ، وإنما هو نوع من التوسع والزيادة ، فمقولة إن المحور الكلامي تغير كما تقدم لم تكن دقيقة كفاية . من هنا كان من الطبيعي أن يتوسع موضوع علم الكلام ليشمل كلاً من تلك الموضوعات .

ولقائل أن يقول :

١. كل من القضايا الأخلاقية والقضايا الواقعية وجهان لعملة واحدة، فالإسلام كل لا يتجزأ ، وهما مكملان لبعضهما البعض في دائرة الإسلام ، فقضية: «لا إله إلا الله» كما أنها قضية توصيفية لواقعة عينية ، فهي في الوقت نفسه قضية قيمية ، يفهم منها أن الله وحده المبدأ المتعالي لكل خير .

ولكننا نقول :

هذا لا ينكر ، إلا أن ذلك لا يستلزم بطبيعته بحث كلا النوعين في علم واحد ، فلا ريب في تميز علم الفقه عن غيره من العلوم الإسلامية مثلاً مع أنه لا يمكن فصله عن سائر جوانب الإسلام ، وهنا الأمر كذلك، فالقضايا القيمية بما هي قيمية لا تدخل في علم الكلام بحال في نظر التقليديين . وإذا كان لها بُعد توصيفي ، فإنها تدخل فيه لكن لا من جهة كونها قيمية ، بل من جهة خصوص ذلك اللحاظ التوصيفي ،

وهذا ليس متوفراً في كل القضايا القيمية .

٢. فلنفرض أن علم الكلام في الغرب يبحث عن كلا النوعين من النصوص الدينية، فهل يلزم أن نتبعه في ذلك ؟

ولنا أن نقول :

الواقع أن الدفاع عن الإسلام من الناحية الفكرية ، وهو الغرض من علم الكلام ، يقتضي ملاحقة الشبهات التي من شأنها إضعاف الإسلام أينما كانت ، فإذا وصلت إلى حقل بعض القضايا الأخلاقية مثلاً فإننا نجد أنفسنا مضطرين لردها ، فتدخل من هذه الناحية في ضمن علم الكلام موضوعياً ، لا من باب تقليد الغرب في كل ما يقول ويفعل .

وذلك مثل مسألة حقوق المرأة وحقوق الإنسان وحقوق الطفل وحقوق الحيوان والعدالة الاجتماعية وما إلى ذلك .

٢. المبادئ :

لا شك أن علم الكلام كغيره من العلوم يقوم على مجموعة من المبادئ تشكل بمجموعها الأسس الفكرية للمنظومة الكلامية . وليس من الضروري أن تنتمي هذه المبادئ إلى علم واحد ، بل قد تكون منسوجة

من مجموعة علوم كالفلسفة والمنطق والطبيعيات واللغة والعلوم الإنسانية ...الخ

والمبادئ ، كما هو معلوم ، نوعان : تصورية وتصديقية .

فمن المبادئ التصورية فهمنا وتصورنا لبعض الأمور التي تدخل في صميم جدالاتنا الكلامية ، والتي قد نبني عليها أدلتنا لإثبات عقيدة معينة ، أو نفي أخرى .

فمثلاً : كيف نتصور الجسم ؟ هل هو متصل في واقعه كما هو متصل في الحس ؟ أم أنه مكون من أجزاء صغيرة جداً متلاصقة فيما بينها، تشكل في مجملها ما نسميه الجسم المتصل ؟ وبتعبير آخر : ما هو تعريف الجسم؟

هذا بحث أخذ من المتكلمين القدماء الكثير من أوقاتهم ، وعلى وفق رؤيتهم في تعريف الجسم وما يتكون منه آمن بعضهم بما يُعرف بالجزء الذي لا يتجزأ ، وآمن بعضهم بالطفرة ، وبنى على ذلك أدلته الكلامية .

فقد قال جمهور المتكلمين ، ومنهم أبو الهذيل العلاف والجبائي ومعمر بن عباد وهشام الفوطي[1] ، في تعريف الجسم :

إنه مؤلف من أجزاء لا تتجزأ ، لا خارجاً ولا وهماً ولا عقلاً ، وإنما

---

١ – الأشعري ، ابو الحسن ، مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ، ص ١٣ – ١٤ .

تقبل الإشارة الحسية ، وهي متناهية ذوات فواصل في الجسم ، تمر الآلة القطاعة من مواضع الفصل.[1]

بينما ذهب النظام إلى أن أجزاء الأجسام غير متناهية ، ما ألزمه القول بالطفرة[2] .

واليوم أثبت علماء الطبيعة أن الجسم مكون من ذرات متناهية عدداً ، والذرات مكونة من أجزاء متناهية أيضاً ، ويمكن التفكيك بينها خارجاً فضلاً عن تقسيمها وهماً وعقلاً، وبالتالي ثبت علمياً عدم وجود الجزء الذي لا يتجزأ ، كما ثبت تناهي أجزاء الجسم، فما قيل من الجزء الذي لا يتجزأ ، والطفرة لا محل له اليوم .

إذن ، ما بني على معلومة تصورية خاطئة ، أي على مبدأ تصوري ثبت بطلانه ، هو بنفسه خاطئ ، وتغير المبادئ التصورية سيؤدي بنا لا محالة إلى تغير رؤيتنا المبتنية عليها .

وعلى هذا المنوال نقيس المبادئ التصديقية ، وهي عبارة عن الأمور التي يتوقف عليها حكمنا بالقضايا وجزمنا بمضمونها سلباً أو إيجاباً، فمن المبادئ التصديقية تلك التي نأخذها في علم ما أخذ المسلمات من علوم

---

١ – الطباطبائي ، محمد حسين ، بداية الحكمة ، ص ٩٢ .

٢ – وهي أن نمر من النقطة أ إلى النقطة ج ، دون المرور بما بينهما ، أي النقطة ب . ولولا الطفرة لما أمكن اجتياز أية مسافة ، لأن اجتياز مسافة غير متناهية لا يمكن في زمن متناه .

أخرى لأنها من مسائلها ، وقد بحثت فيه وصدر الحكم النهائي حولها ، فنستخدمها نحن في هذا العلم دون أن نعيد بحثها من جديد .

من هنا يمكننا أن نستفيد من كثير من المبادئ التي ثبتت في علوم الطبيعة أو الفيزياء أو الكيمياء أو الرياضيات أو الفلك على ضوء المعطيات العلمية الحديثة، وندخلها في استدلالاتنا على المطالب الكلامية . وستتغير النتيجة بتغير المبادئ .

فمثلاً : بنى القدماء على أن العناصر التي يتألف منها الكون هي أربعة: الهواء والماء والتراب والنار ، ثم بنوا على ذلك الكثير من المعلومات .

فمنكروا المعاد الجسماني تخيلوا أن آخر ما يتحلل إليه جسم الإنسان هو التراب ، ولذلك استنكروا البعث من تراب . قال تعالى عنهم :

﴿ وَإِن تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَئِذَا كُنَّا تُرَابًا أَئِنَّا لَفِي خَلْقٍ﴾.[1]

واليوم ثبت بالتجربة التي لا تقبل الشك أن العناصر الأولية التي تتألف منها الأجسام أكثر من ذلك بكثير ، وتربو عن مائة عنصر .

ومن ذلك أن نبرهن على وجود الصانع بدليل النظام ، فنستخدم المبادئ التصديقية العلمية الحديثة التي تثبت وجود النظام الدقيق في كل ما في الكون ، فإن ذلك يقوّي الدليل، ويجعله أدق وأقرب إلى إصابة الواقع ،

---

١ – سورة الرعد ، آية ٥ .

فضلاً عن أنه يعطيه طابع الحداثة ، ويجعله أكثر مِنعة من أن يتعرض لنقد المبهورين بعلوم العصر المعقدين من كل ما هو قديم .

أو أن نبرهن على التوحيد بما أثبته العلم الحديث من تناسق النظام الكوني إلى درجة توصلنا إلى القطع بأن وراء هذا النظام منظماً واحداً.

أو نبرهن على حياة ما بعد الموت بما توصل إليه علم ما وراء النفس (البارابسيكولوجيا) من الاتصال بأرواح الموتى ، وكونهم في عذاب أو نعيم ، ونحو ذلك مما لا مجال لاستقصائه الآن .

يقول الدكتور حسن حنفي رئيس قسم الفلسفة في جامعة القاهرة، وهو أحد دعاة التجديد في علم الكلام :

لا أستطيع أن أدخل في علم كلام جديد دون أن أعيش العالم كخبير في العلاقات الدولية والعلوم السياسية والاجتماعية والعلوم السلوكية ، ومن ثم أعرف التجارب البشرية من خلال الأدب والرواية والأمثال العامية والشعر وكل ما يعبر عن التجارب ". [١]

وانطلاقاً من ذلك نقول :

لا ريب بأن مباني علم الكلام قد تغيرت بشكل كبير نتيجةً لتطور المبادئ التي يقوم عليها تبعاً لتطور العلوم القديمة ، وولادة علوم جديدة ،

---

١ - حنفي ، حسن ، مقابلة أجرتها معه مجلة المنطلق ، عدد ١٢٠ ، بيروت ، ص٧٣ .

وتبدل نظريات قديمة ثبت بطلانها ...وهكذا .

ولا ندعي هنا أن كل تلك المبادئ القديمة تغيرت وتطورت ، ولا يلزم تغيرها كلها حتى يصدق التغير الكافي في تحقق ملاك التجدد فيها ، بل يكفي تغير معظمها أو أكثرها أو قسم كبير منها ليتغير معها قسم كبير من العلم القائم عليها.

٣. المسائل :

هناك مسائل جديدة لم تكن تطرح في علم الكلام التقليدي نجدها اليوم تفرض نفسها وبقوة مثل بعض جوانب فلسفة الدين كما سيأتي ، وبعض مسائل النبوة كالخاتمية مثلاً ، ومثل بعض مسائل الإمامة كولاية الفقيه ومسائل الحكم والاقتصاد والسياسة ، بل إن بعضهم أدخل في مسائل علم الكلام الجديد كل ما يتعلق بشؤون الأمة ، حتى اعتبر أن الهدف من علم الكلام الجديد ليس الدفاع عن العقيدة بل عن الأمة .[١]

ولا يمكن المساعدة على هذا الرأي ، لأن علم الكلام لا يعدو كونه علماً أولاً ، ومرتبطاً بالدين ثانياً ، وأي شيء غير ذلك يخرجه عن حقيقته ، فمطلق الدفاع عن الأمة أعم من العلوم ، والدفاع عنه في مطلق المجالات

---

١ – حنفي ، حسن ، مصدر سابق .

الدينية أعم من الكلام .

وعندما تتجدد المسائل فمن الطبيعي أن يتجدد العلم ، « فمن السذاجة بمكان الاعتقاد بإمكانية اندراج مسائل جديدة في سياق معرفي ما من دون أن يستلزم ذلك تحولاً في سائر أبعاد ذلك النظام ، إذ لا شك في أن المسائل المعرفية المستحدثة التي تبنى على مباني جديدة والتي تتطلب أساليب عصرية لا شك في أنها تستلزم تحولاً وتجدداً في سائر أبعاد المعرفة التي تندرج ضمنها تلك المسائل ، مما يستوجب على العالم في هذه الحالة ، إما الإحجام أو الإقدام وفي جعبته المباني والأساليب والمرتكزات الجديدة التي يتسنى له من خلالها الإلمام والإحاطة بتلك الأبعاد .» [1]

ولكي نتمكن من تحديد التغير الذي طرأ على مسائل علم الكلام لا بد لنا من إجراء مقارنة بين القديم منها والجديد ، ثم إلقاء الضوء على المستجد منها .

سلط المتكلمون القدماء اهتمامهم على الأمر الأساسي الذي يقع مورد اهتمامهم ، ألا وهو : «الإلهيات بالمعنى الأخص» . لذلك دارت بحوثهم حول عدة عناوين رئيسية ، هي:

---

١ – فرامرز قراملكي ، أحد ، مصدر سابق ، ص ١٨ .

- **العقيدة، وهي أصول الدين من قبيل :**

١. التوحيد وما يرتبط بذلك من الحديث عن الذات والصفات الإلهية الذاتية والفعلية الثبوتية والسلبية وما يتفرع عنه من التجسيم والتنزيه.
٢. خصوص صفة العدل الإلهي وما يرتبط بذلك من التحسين والتقبيح العقليين .
٣. خصوص صفة الكلام وما يترتب عليها من القول بخلق القرآن وأزليته .
٤. الإيمان والكفر وأسسهما .
٥. النبوة وثبوتها بالمعجزة وما يرتبط بها من العصمة .
٦. الإمامة وما يتفرع عنها .
٧. إثبات يوم القيامة .

- **المفاهيم المرتبطة بالعقيدة**

١. الجبر والاختيار والاكتساب والإرادة ، وما يرتبط بذلك من المفاهيم المتعلقة بالقضاء والقدر ، وفلسفة وجود الشرور ، وألوان العقاب الدنيوي ، والتعويض ، مما يعود بوجه ما إلى صفة

العدل .

٢. مسألة الروح ، والتناسخ ، والتقمص ، وما يعود بوجه ما إلى المعاد .

٣. خلود فاعل الكبيرة في النار مما يعود إلى قضية الإيمان والكفر .

وهناك مسائل أعرضنا عن ذكرها رغم ورودها في الكتب الكلامية التقليدية لخروجها عن دائرة البحث كمسألة ارتفاع الأسعار وما شاكلها .

أما مسائل علم الكلام الجديد فيمكن تقسيمها إلى ثلاثة محاور رئيسية هي :

- **المحور الأول** : الله والدين ، ومن أهم مسائل هذا المحور :

١. الاستدلال اليقيني على وجود الخالق : وذلك بعد طروء نظريات جديدة من شأنها التشكيك بكل ما يعد أدلة قطعية في هذا المجال.

٢. مسألة الخاتمية في النبوة : وذلك للإجابة عن التساؤل المطروح اليوم: ما هو الوجه في ختم النبوات وحرمان الأجيال التي تلت الإسلام من نعمة النبوة ، ولماذا كان النبي محمد (عليهما السلام) بالخصوص خاتم الأنبياء .

٣. مسألة الإمامة وما يرتبط بها من ولاية الفقيه والشورى والانتخاب وكل ما له علاقة بنظام الحكم والإدارة في الإسلام .
٤. مسألة الخير والشر : وما هو منشأ كل منهما في ظل القول بوحدانية الخالق .وما الحكمة من وجود الشرور ، وكيفية التخلص منها على ضوء القول بحرية الاختيار لدى الإنسان .
٥. مسائل المعاد والثواب والعقاب على ضوء النظريات العلمية الجديدة المرتبطة بدراسة بعض مظاهر الروح الإنسانية .

- **المحور الثاني** : الإنسان والدين ، ومن أهم مسائل هذا المحور :

١. دور العقل في مقابل الدين ومدى ما يمكن أن يصل إليه العقل في هذا المجال ، (العقل والدين).
٢. إنسانية الدين : وذلك كسعي للإجابة عن السؤال المطروح اليوم : هل الدين في خدمة الإنسان أم أن الإنسان في خدمة الدين .
٣. المسائل الأخلاقية والحقوقية ودور الإسلام بالنسبة إليها ، ومنها حقوق المرأة والطفل وحق إبداء الرأي (الحرية الفكرية) وما شابه ذلك .
٤. المسائل الاجتماعية المرتبطة بالأسرة وموقف الإسلام منها كموضوع الزواج والطلاق .

٥. مسائل الحرية بأنواعها ، ومنها الحرية في الأفعال والأقوال والعقائد .

- **المحور الثالث** : الطبيعة والدين . ومن أهم مسائل هذا المحور :

١. مسائل الروح وعلاقتها بالجسد وعلاقة الدين بالدنيا .
٢. علاقة الدين بالعلم عموماً ومدى انسجامه مع ما توصلت إليه العلوم من قوانين ونظريات ، (العلم والدين) .
٣. المسائل العلمية المستحدثة المرتبطة بهندسة الجينات والاستنساخ والوراثة وما يتعلق بالأجنة ، وما شابه ذلك ، ومدى انسجامها أو تعارضها مع ما جاء به الدين .

وبمقارنة بسيطة بين هذين النمطين من المسائل يمكن تسجيل الملاحظات التالية :

- أولا : ترك علم الكلام الجديد الكثير من الأمور التي اهتم بها القدماء، وأخذت حيزاً كبيراً من جدلهم من قبيل صفات الله تعالى وعلاقتها بالذات ، وكلامه تعالى (قديم أو حادث) ومسائل العالم الغيبي (ملائكة وجن وأرواح) وما شابه ذلك .

- ثانياً : اشترك مع القديم بمجموعة مسائل ، ولكنه أعاد طرحه بلبوس جديد على ضوء شبهات جديدة اختلفت عن السابق منها اختلافاً جوهرياً .وذلك من قبيل بعض مباحث النبوة والإمامة ، كما تقدم .

- ثالثاً : دخل علم الكلام الجديد مجالاً جديداً لم يكن علم الكلام القديم قد دخله ، وهو البحث في المفاهيم العامة التي تتعلق بالإسلام كدين مشتمل على نظام متكامل يتعلق بكل مجالات الحياة ، لا كمجرد عقيدة . وذلك من قبيل :

أ. الأمور الحقوقية : كحقوق الإنسان ، المرأة ، الطفل ، الأسير، البيئة ، والحيوان...إلخ .

ب. الأمور القيمية : من قبيل قيمة الإنسان ، والأخلاق الفردية ، والمصالح العامة ، وصلاح المجتمعات ..إلخ .

ج. الأمور المعرفية : من قبيل دور العقل في المعرفة الدينية ، وإمكانية الاستدلال اليقيني على الكثير من الأمور التي أثبتها الدين ...إلخ .

د. الأمور العلمية : من قبيل توافق الدين مع الكثير من الحقائق العلمية التي ثبتت الآونة الأخيرة، وقد أشرنا إلى بعضها آنفاً.

هـ. الأمور الاجتماعية : من قبيل الأسرة ، الزواج ، الطلاق ، المجتمع ...إلخ .

و. الأمور السياسية : من قبيل السلام ، الأمن ، الجهاد ، المقاومة ...إلخ .

فعلم الكلام الجديد يرى أن الدفاع عن الدين لا يكون إلا من خلال تقديم نظرة صحيحة ومتكاملة عن مجمل هذه الأمور تتماشى مع متطلبات العصر ، ومع الانفتاح الثقافي والمعرفي الذي تعيشه البشرية اليوم.

لذلك نرى أن أي موضوع نتحدث به اليوم مما يتعلق بنحو ما بالدين الإسلامي هو معدود ضمن مسائل علم الكلام الجديد بوجه من الوجوه .

٤. المناهج :

المناهج جمع منهج (Method) .

والمَنهج ـ بفتح الميم ، والمِنهج ـ بكسرها . والمنهاج – بكسر الميم، والألف بعد الهاء ، هو في اللغة العربية : الطريق الواضح .

أما في الإصطلاح فقد عُرف بعدة تعريفات متقاربة منها :

١. ما جاء في معجم (الصحاح في اللغة والعلوم) : (المنهج : هو خطوات منظمة يتخذها الباحث لمعالجة مسألة أو أكثر ويتتبعها

للوصول إلى نتيجة) . [1]

2. وفي (المعجم الفلسفي – مجمع –) و (معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب) : (وسيلة محددة توصل إلى غاية معينة) . [2]

3. قال عبد الرحمن بدوي في كتابه (مناهج البحث العلمي) : أشهر تعريف للمنهج هو التعريف القائل بأنه الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة [3] .

ونخلص من هذه التعريفات إلى أن المنهج هو مجموعة من القواعد العامة المتناسقة مع بعضها ، يعتمدها الباحث في تنظيم ما لديه من أفكار أو معلومات من أجل أن توصله إلى النتيجة المطلوبة .

وتنقسم المناهج المعتمدة في العلوم إلى قسمين رئيسين ، هما :

- **المناهج العامة** : وتعرف بالمناهج المنطقية أيضاً .
- **المناهج الخاصة** : وتسمى المناهج الفنية أيضا .

---

١ – مادة نهج .

٢ – مادة منهج .

٣ – بدوي ، عبد الرحمن ، مناهج البحث العلمي ، ط ٣ ، ١٩٧٧ ، ص ٥ .

▪ المناهج العامة

المناهج العامة هي القواعد المنهجية العامة التي يرجع إليها عند البحث في أي حقل من حقول أنواع المعرفة ، وتنقسم إلى خمسة أنواع رئيسية :

١. المنهج النقلي .

وهو عبارة عن طريقة دراسة النصوص المنقولة . ويقوم على العناصر العامة التالية :

أ. توثيق إسناد النص إلى قائله : بمعنى التأكد من صحة صدور النص من قائله .

ب. التحقق من سلامة النص : بمعنى التأكد من أن النص لم يدخله التحريف أو التصحيف أو الزيد أو النقص.

ج. فهم مدلول النص: ويتأتى هذا بالرجوع إلى الوسائل والأدوات العلمية المقرر استخدامها لذلك كالمعاجم اللغوية وكعلم أصول الفقه .

ومجال استخدام هذا المنهج : كل معرفة مصدرها النقل .

٢. المنهج العقلي .

وهو طريقة دراسة الأفكار والمبادئ العقلية . ويقوم على قواعد علم

المنطق الأرسطي ، فيلتزم الحدود والرسوم في التعريف ، والقياس والاستقراء في الاستدلال .

وكثيراً ما يكتفى بالتعريف بالخاصة بناء على عدم وجود فصول لحقائق الأشياء يمكن الوصول إليها .

وخلاصة الخطوات المعتمدة في الاستدلال حسب المنهج العقلي هي حركة العقل بين المعلوم والمجهول . وهي عبارة عن خمس خطوات: مواجهة المشكل ، ومعرفة نوعه وحركة العقل من المشكل إلى المعلومات المخزونة عنده ، وحركة العقل - ثانياً - بين المعلومات للفحص فيها ، وتأليف ما يناسب المشكل ويصلح لحله ، ثم حركة العقل ـ ثالثاً ـ من المعلوم الذي استطاع تأليفه مما عنده إلى الحل .

كان هذا المنهج ، ولا يزال ، المنهج المعتمد في الدراسات الإسلامية، وبخاصة الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام وأصول الفقه .

٣. المنهج التجريبي .

وهو طريقة دراسة الظواهر العلمية في العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. ويعتبر المنهج التجريبي المنهج العلمي الحديث ، وأهم ما تمخضت عنه النهضة العلمية الحديثة في أوروبا من معطيات فكرية .

ومجاله : المعرفة التي مصدرها الحس . أما خطواته فأربعة هي : تحديد

المشكلة ، وصياغة الفرضية ، وإجراء الملاحظة أو التجربة ثم الخروج بالنتيجة .

٤. المنهج الجدلي :

نسبة إلى الجدل ، وهو – في اللغة –: مقابلة الحجة بالحجة . ومنه المجادلة ، ومعناها المناظرة والمخاصمة .

ويمكننا أن نعرفه بأنه : الطريقة المستخدمة في المناقشات العلمية أو لمعرفة الصراعات الطبيعية والاجتماعية .

وينقسم هذا المنهج إلى قسمين :

أ. المنهج الجدلي القديم .

وهو الذي يعرف في المنطق اليوناني بـ) صناعة الجدل) وبـ)آداب المناظرة)، ويعرفه الجرجاني بقوله : (الجدل : هو القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات . والغرض منه : إلزام الخصم وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان) [١] .

والمشهورات : وهي التي اشتهرت بين الناس واشتهر التصديق بها عند العقلاء . وتستخدم هنا كمبادئ مشتركة بالنسبة للسائل والمجيب .

---

١ – الجرجاني ، كتاب التعريفات ، ص ٧٨ .

و المسلمات : وهي التي قام التسالم بين الطرفين على صدقها .

ب. المنهج الجدلي الحديث .

ويعرف بـ(المنطق الديالكتيكي نسبة إلى (dialectic) الكلمة الإنجليزية التي تعني الجدل الذي هو المناقشة بطريقة الحوار. والديالكتيك في نظر ماركس هو علم القوانين العامة للحركة سواء في العالم الخارجي أم الفكر البشري) [1] .

٥. المنهج الوجداني .

وهو طريقة الوصول إلى بعض المعارف من خلال الوجدان (الإشراق)، وهو نوع من الإلهام معتضداً بالنصوص المنقولة في إطار ما تؤوَّل به على اعتبار أن دلالتها من نوع الإشارة لا من نوع العبارة . ويعتمد فيه على الرياضة الروحية بغية أن تسمو النفس فترتفع إلى مستوى الأهلية والاستعداد الكافي لأن تلهم ما تهدف إليه .

ويستخدم هذا المنهج في علم العرفان وعلم التصوف .

وهناك مناهج عامة أخرى مثل : المنهج التكاملي ، وهو استخدام أكثر من منهج في البحث بحيث تتكامل المناهج فيما بينها ما بينها في وضع

---

١ – الصدر ، محمد باقر ، فلسفتنا ، ص ١٩٧ .

وتطبيق مستلزمات البحث .

ومن أمثلته علم الكلام حيث يعتمد فيه – عادة – على المنهج العقلي ، ولكن قد يعتمد بعض الباحثين الكلاميين على المنهج التكاملي المؤلف من المنهج العقلي والمنهج النقلي ، أو المنهج العقلي والمنهج الجدلي ، أو المنهج النقلي والمنهج الجدلي .

ولا مانع من استخدام الثلاثة فيه ، ولا من إضافة مناهج أخرى تقتضيها بعض مسائله .

وفي علمي التصوف والعرفان يُعتمد – عادة – على منهج تكاملي مؤلف من المنهج الوجداني والمنهج النقلي .

ومنها المنهج المقارن : وهو مقابلة الأحداث والآراء بعضها ببعض لكشف ما بينها من وجوه الشبه أو العلاقة. والمقارنة والموازنة من العلوم الإنسانية بمثابة الملاحظة والتجربة من العلوم الطبيعية .

▪ المناهج الخاصة

المنهج الخاص هو مجموعة من القواعد وضعت لتستخدم في حقل خاص من حقول المعرفة، أو علم خاص من العلوم ، مثل الفقه، وأصول الفقه .

• التجدد في المنهج

كان علم الكلام القديم يعتمد في بداياته المنهج الجدلي ، ولكنه تطور شيئاً فشيئاً حتى بات يعتمد ، كما أسلفنا ، المنهج التكاملي بين أكثر من منهج ، فترى بعض المتكلمين يستخدمون الأسلوب الجدلي تارة ، والعقلي أخرى ، والنقلي ثالثة ، بل كان هذا الدمج بين المناهج متوفراً مع بدايات علم الكلام ، فمثلاً استدل المتكلمون الشيعة الأوائل على إمامة الإمام علي (عليه السلام) بنص النبي (صلى الله عليه وآله) يوم الغدير ، فهذا استدلال نقلي على موضوع كلامي.

وكان المتكلمون المعتزلة والشيعة الأوائل يعتمدون في بعض استدلالاتهم على العدل الإلهي بالعقل العملي وحكمه بحسن العدل وقبح الظلم ، حتى عُرفوا بالعقليين .

ثم ، وفي مرحلة لاحقة ، قام المحقق نصير الدين الطوسي بالاعتماد على المنهج العقلي مستفيداً من القواعد الفلسفية في إثبات العقائد في كتابه «تجريد الاعتقاد» بحيث قفز بعلم الكلام قفزة نوعية إلى درجة أن بعض المتكلمين عدوه نهاية علم الكلام وغايته القصوى .[1]

---

١ - أوجبي ، علي ، إطلالة على المسار التطوري لعلم الكلام ، المطبوع ضمن كتاب «علم الكلام الجديد وفلسفة الدين» ، إعداد عبد الجبار الرفاعي ، دار الهادي، بيروت ، ٢٠٠٢ ، ص ٢١٠ .

ولا ننكر أن هذا التطور التدريجي في المنهج ملحوظ كخطوة أساسية ومرحلية في ولادة علم الكلام الجديد . إذ ليست ولادته أمراً دفعياً ، وإنما مرت بمخاض طويل حتى رأى الوجود في القرن الأخير.

ففي القرنين التاسع عشر والعشرين شهد العالم تطورات معرفية كبيرة أوجدت ضوابط علمية وتحديدات لم تكن تخطر على بال ، ووضعت المناهج الخاصة للتثبت من صحة المعلومات التي يتم الوصول إليها ، فتطورت المناهج العلمية تطوراً كبيراً ، وبات لكل مجال من مجالات المعرفة منهجه الخاص به ، فبرزت مناهج لم تكن معروفةً سابقاً ، من قبيل المنهج الهرمنوتيكي (Hermenutik) ، الذي يُعنى بتفسير النصوص وفقاً للخلفية الثقافية للمتكلم ، أو منهج علم الدلالة المسمى بالسيمياء (Semantik) الذي يُعنى بدراسة الدلالات بأنواعها ، وبيان كيفية دلالتها على مداليلها ، أو علم الظواهر المسمى بالفينومونولجي (Phenomenology) الذي يتولى دراسة الظواهر وتحليلها لفهم مضامينها ...الخ

كثرت المناهج إلى درجة أنه تولد علمٌ خاصٌ يعنى بها هو الميثودولوجي .

يقول الدكتور حسن حنفي :

منهج السجال هو منهج اتبعه القدماء في علم الكلام ، وحسب المناطقة

هو منهج الدفاع ، وليس منهجاً يبحث عن الحقيقة ، هو منهج يعتمد على إفحام الخصم أو إقناعه ، هذا برأيي ليس منهجاً علمياً . المنهج العلمي هو الذي يبحث في سلامة المقدمات من أجل الاطمئنان إلى سلامة النتائج.[1]

من الضروري لنا أن نتسلح بما يوصلنا إلى معرفة الحقيقة ، لا مجرد ما يسكت الخصم . لقد مر الزمن الذي نسكت فيه محاورينا بإجابة مسكتة قد لا يكون لها نصيب من الصحة . ربما كان العقل البشري العام لم يبلغ بعد مرحلة النضج الكافي للتمييز بين المسكت والمصيب ، لكن ذلك لا يعني أن الإسلام ، وهو الدين الواقعي يقبل بالبقاء على الحياد في معركة الوصول إلى الحقيقة ، إنه يدعونا لمعرفة الحقيقة ولو لم يكن لنا خصم فكيف إذا كان الخصوم خطرين جداً .

استمع إلى الإمام الصادق (عليه السلام) ، وهو يوجه النقد البناء لبعض تلامذته المتكلمين بعد حوار كلامي حصل بين خمسة منهم ورجل شامي بحضوره ، وهم حمران بن أعين ، ومحمد بن نعمان الأحول ، وهشام بن سالم ، وقيس الماصر، وهشام بن الحكم .

فبعد انتهاء جلسة الحوار ، وجه نقداً لكل منهم ما خلا هشام بن الحكم، ومما قاله لمحمد بن نعمان الأحول :

---

١ – حنفي ، مصدر سابق ، ص ٧١.

قيَّاس روَّاغ ، تكسر باطلاً بباطل إلا أن باطلك أظهر.

ثم التفت إلى قيس الماصر ، فقال : ... تمزج الحق مع الباطل وقليل الحق يكفي عن كثير الباطل ، أنت والأحول قفازان حاذقان....[1]

فقوله للأحول : قياس رواغ ، يعني أنك كثير التقلب ، وتستعمل نقض كلام الخصم بأن تقيس على كلامه فتخلق له ما ينقض كلامه ، ولكن هذا عادة لا يفضي إلى معرفة الحقيقة ، وإنما يفضي إلى غلبة الخصم ، ولكن غلبة الخصم نوعان :

١. غلبة بإظهار الحق .
٢. غلبة بالإتيان بباطل أقوى من باطل الخصم ، ويبدو أن الأحول لم يكن يفرق بينهما، لذلك وجه له الإمام نقداً لاذعاً ، واعتبر أن طريقته غير مقبولة.

وكذلك ما قاله لقيس الماصر ، فإن مزج الحق بالباطل أمر غير مقبول، وقليل من الحق يغني عن كثير من الباطل .

وهذا معناه أن الإسلام يريد من المتكلم أن يصل إلى الحق والحقيقة لا مجرد إفحام الخصم وإسكاته ، وهذه سلبية الكلام القديم .

١- الكليني ، الكافي ، ج ١ ، ص ١٧٣ – ١٧٤.

والخلاصة : نحن مدعوون للإضطلاع بمهمة الدفاع عن الإسلام من خلال استخدام المناهج العلمية عينها التي تم استحداثها لنقد الفكر الديني للتأكد من صوابية ما نحن عليه .

■ ما هو المنهج العام الذي يوصلنا إلى الحق ؟

ليس أمام البشر وسيلة لمعرفة الحق إلا القطع واليقين ، لعدم وجود رتبة كشف عن الواقع أعلى منه ، فكل ما سوى القطع واليقين ظنون وأوهام .

ويمكن الوصول إلى اليقين من خلال طريقتين :

الطريقة الأولى المنهج الوجداني : وهو المنهج الذي يعتمد على تصفية النفس من الشوائب للوصول إلى الكشف التام عن الحقيقة .

وهذا ما دعا إليه «عمانويل كانت» في نقده للعقل المحض ، وسيأتي مزيد بيان لمذهبه .

ولكن سلبية هذا المنهج أنه لا يساعد الآخرين على الوصول إلى اليقين الذي وصل إليه صاحبه إلا من خلال البرهان ، وهو عبارة عن الطريقة الثانية الآتية ، أو من خلال سلوك ذات الطريق الذي سلكه صاحبه، وهو ما لا يتيسر للعامة عادة .

الطريقة الثانية : إقامة البرهان المورث لليقين ، ويحصل من خلال اتباع

المناهج التالية :

١. المنهج العقلي ، وهو عبارة عن البرهان المعروف في المنطق بالقياس ، أي الانتقال من العام إلى الخاص .ولا بد فيه من ابتناء النظري على البديهي ، والرجوع بالمقدمات إلى القضايا الضرورية الست المعروفة بالمنطق، وهي: الأوليات، الفطريات، المحسوسات ، المتواترات ، المجربات ، والحدسيات .

٢. المنهج التجريبي ، وهو البرهان المعروف في المنطق بالاستقراء، شريطة أن يكون تاماً أو معللاً .وبه يتم الانتقال من الخاص إلى العام. ويلحق به الدراسات الميدانية ، واستطلاعات الرأي الدقيقة والمحايدة .

٣. المنهج النقلي،وذلك عندما تتوفر فيه دواعي حصول اليقين كالتواتر، أو ما يسمى بحساب الاحتمال ، وذلك بتراكم القيم الاحتمالية من خلال ما يعرف بالمضعف الكمي أو المضعف الكيفي .

وعلى الرغم من أن النقليات عادة تُصنف في علم المنطق في باب المظنونات إلا أنه ، وببركة منهج حساب الاحتمال تتحول إلى يقينيات عرفية مطمئن بها ، تركن النفس إليها . وهو منهج لم يكن معروفاً قبل

صدور كتاب«الأسس المنطقية للإستقراء» للسيد محمد باقر الصدر(قُدِّسَ سِرُّهُ).

ولا يخفى أن المنهج التكاملي الذي يعتمد أكثر من منهج مورث لليقين هو بدوره منهج مقبول في عملية البحث عن الحقيقة .

٥. اللغـــة :

ونقصد بذلك تغير اللغة التي يجب مخاطبة الآخرين بها لتبيين المسائل الكلامية والعقائد الدينية، وذلك لأن اللغة عموماً تطورت بمرادفاتها ومصطلحاتها، وبقواعدها ، وتحليلاتها ، وبمناهج الكشف عن دلالاتها . ولأن علم الكلام علم قائم على اللغة وعلى ما تقدمه لنا من وسائل الإيضاح والتعبير ، لذا يمكن القول: إن التجدد في علم الكلام هو بنحو ما «بيان الأفكار الدينية بلغة العصر» على أساس ضرورة وجود لغة مشتركة بين المتكلم والمخاطب ، وهما هنا يمتلكان ذهناً ولساناً عصريين بالكامل.

فمثلاً : في علم الكلام التقليدي تطلق كلمة «خلق الأفعال» للتعبير عن أن الإنسان حر في فعل ما يشاء لأنه هو الخالق لأفعاله ، إذن يراد بخلق الأفعال : الحرية ، ولكن هذه الكلمة (أي خلق الأفعال) لا تعبر عن القضايا المطروحة اليوم ، ولا تشد اهتمام أجيالنا كما تشده كلمة «الحرية».

يقول الدكتور حنفي :

لقد دخلت إلى ثقافتنا مجموعة جديدة من الألفاظ : الحرية ، الاشتراكية، الشيوعية، والماركسية ، والشعب ، الديموقراطية ، والليبرالية، لذا يجوز لعالِم الكلام أن يأخذ ما هو متاح في الساحة الثقافية بعين الاعتبار ، وهو يحاول أن يعرض التوحيد من جديد . [1]

واعتماداً على هذه المناهج العلمية واللغوية تم نقد الكتاب المقدس في أوروبا نقداً أدبياً ولغوياً ، فكتب الكثير من الكتب في هذا المجال أفضت إلى نتائج تعريه من القداسة . [2]

وهو ما حرك الكنيسة وعلماء الدين المسيحيين نحو المواجهة للدفاع عن كتابهم ، فولد لديهم ما عرف بعلم الكلام المسيحي ، ولا تزال المواجهات مستمرة إلى يومنا هذا .

ولسنا نحن المسلمين بمنأى عن هذه الموجة ، فلا بد أن نعد لها العدة ، ونتسلح بأسلحة العصر ، ولغة العصر ولا نكتفي بالأسلحة القديمة ، ولغة القدماء .

ولكن لا يخفى أن تجدد اللغة بهذا المعنى يعد فرعياً نسبة إلى الوجوه

---

١ – حنفي ، مصدر سابق ، ص ٧٦ .

٢ – حداد عال، غلام رضا ، المدنيات الجديدة في علم الكلام ، المطبوع ضمن كتاب «علم الكلام الجديد وفلسفة الدين»، إعداد عبد الجبار الرفاعي ، دار الهادي ، بيروت ، ٢٠٠٢ ، ص ١٩٩ .

المتقدمة .

▪ معنى آخر للتجدد في اللغة

هناك معنى آخر للتجدد في اللغة أشار إليه البعض ، وهو إعادة قراءة الفكر الديني على ضوء التغير الذي أصاب مجمل أضلاع الهندسة المعرفية لعلم الكلام ، والخروج بفهم جديد اعتماداً على التوسع الحاصل في علوم اللغة يصبح بالإمكان الاقتراب أكثر من المعاني التي أراد الإسلام تبيينها.

يقول قراملكي ما ترجمته :

المستوى الثاني ـ للتجدد في اللغة ـ له معنى آخر ، وهو ما يسمى غالباً بالقراءة الجديدة للتعاليم الدينية . هذا المعنى للتجدد في اللغة ناشئ من التحول في سائر الأبعاد المعرفية للكلام . وعلى هذا الأساس يؤخذ علم الكلام الجديد بعنوان إعادة بناء الفكر الديني . وهذا هو المعنى الذي احترز عنه أكثر الذين حصروا تجدد علم الكلام بمسائله .

فالتجدد في اللغة بهذا المعنى يشكل خطراً على المعرفة الدينية التي قام عليها الإسلام إلى اليوم، وقد يصح إدراجه ضمن إطار «التفسير بالرأي» المذموم الذي حاربه الأئمة (عليهم السلام) . ولنا أن نتساءل حينئذٍ عن الضابطة التي من خلالها نستطيع أن نميز بين القراءة الجديدة للدين التي هي إحياءٌ

له وتلك التي هي إماتة له .[1]

وهذا التخوف في محله ، وذلك لأن اللغة التي خاطب بها الشارع المقدس عموم الناس في ذلك العصر كانت تلك اللغة التي يفهمها أولئك الناس .

فإعادة قراءة كلماته على ضوء المعطيات الجديدة للغة اليوم يعني فهماً آخر مختلفاً كلياً عما أراد بيانه يومها . ولعل هذا ما أوقع بعض الباحثين المعاصرين في شبهة «نقد النص الديني» و«نقد الفكر الديني» و«نقد الخطاب الديني» على ضوء المستجد من المعطيات اللغوية ، بحيث خرج بنتائج لا يمكن القبول بها إلى درجة عُد عمله تجديفاً على الدين وتأويلاً غير مقبول للنصوص الشرعية لا يعدو كونه تفسيراً بالرأي .

فإذا أردنا معالجة قوله تعالى ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ نجد أن هناك من يفهم منه جواز الكفر ، واتباع أيّ مسلك يحلو له اعتقاداً وقولاً وممارسة ، وبالتالي جواز المعصية ، والقيام بأي عمل يريده ، وعليه فلا يجوز لأحد أن يطبق عليه أي نظام ردعي أو نقدي باسم الإسلام ، وبحجة حماية المجتمع ، لأنه فهِم من الدين المعنى السائد اليوم في أذهان الناس وهو

---

١ – قراملكي ، احد فرامرز ، هندسه معرفتي كلام جديد ، طهران ، مؤسسه فرهنكي دانش وانديشه معاصر ، ١٣٧٨ هـ.ش.، ص١٣٦ .

الانتماء المطلق لا مجرد الاعتقاد ، فصار معنى الآية : لا يجوز منع أحد عما يريد أن يفعله من الأمور الدينية . بينما معنى الآية بحسب اللغة التي كانت سائدة في ظرف صدور النص : لا يمكن إجبار أحد على اعتناق عقيدة ما ، وهو معنى الدين هنا ، لأن العقيدة لا يمكن أن تحصل بالإكراه، ولا علاقة للآية بالممارسات العملية التي تصدر من غير المؤمن في مجتمع إسلامي ، مما يعد إضلالاً للناس ، وترويجاً للكفر ، فهي محكومة بضوابط أخرى غير هذه الآية .

لا يقال : علم الكلام الجديد يدعونا إلى نبذ اللغة القديمة ، واعتماد لغة العصر ، بينما أنتم ترجعوننا إلى فهم النصوص بحسب اللغة التي كانت سائدة يوم صدورها .

فإنه يقال : علينا أن نفرق بين فهم النص الديني ، ولغة الحوار العلمي مع أبناء العصر لعرض المفاهيم الدينية بنحو سليم ورد الشبهات المستحدثة بطريقة واضحة لا لبس فيها ، ولا غموض . إن تطور اللغة يدعونا إلى إعادة النظر في خطابنا نحن ، أما تفسير كلام غيرنا فله منهجه الخاص الذي يعمد إلى الكشف عن مراد المتكلم من خلال دراسة خلفياته المعرفية للتمكن من تحديد المعاني التي أرادها بكلامه . وأين هذا من ذاك ؟

▪ دواعي إضافية لتجديد علم الكلام

ويمكن لنا ملاحظة جهة مؤيدة لفكرة الفصل في المنظومة الكلامية الواحدة وخلق علم كلام حديث سوى ما تقدم من التغير الذي أصاب الأضلاع الهندسية المعرفية لهذا العلم ، وهي أمران :

١. التخلص من سلبيات القديم

إن علم الكلام التقليدي حمل في طيَّاته مجموعة من الرواسب ذات الصفة السلبية ، وذلك نتيجة وجود أفكار هابطة ومنحرفة لدى العديد من المدارس الكلامية أدت إلى تكوين فكرة سيئة عن علم الكلام والمتكلمين ، خصوصاً في الفترة الأولى من نشوئه حين كان الفكر الديني لدى عامة الناس لا يزال بدائياً ، أي حينما كان المتكلمون لا يزالون يعيشون في جوٍّ التسليم المطلق دون الغوص في تعليل الأمور وفلسفتها ، فكانوا يذهبون في تفسيرهم لبعض الظواهر أو تعليلهم لبعض الآراء مذاهب ركيكة ناشئة من عدم وجود نضوج كافٍ في تناول هذه القضايا ، من هنا نشأت عند بعض الفرق الكلامية مقولات غير معقولة ، وذلك كمقولات الحشوية عن تجسيم الله تعالى مثلاً وآراء بعض فرق الخوارج .

إذن ، ليس استيعاب الجديد بما فيه من حسنات وحده هو الذي يدعو إلى التجديد ، بل التخلص من القديم بما فيه من سيئات كذلك.

٢. مواجهة الشبهات المستجدة

توالد بعد عصر النهضة ، وخصوصاً في القرنين الأخيرين ، مجموعة علوم جديدة تناولت مختلف جوانب الحياة ، منها ما يمس بالدين بشكل مباشر ، من قبيل :

- فلسفة الدين وما استتبعها من دراسة الأديان من خارج الدين وتحليل منشأ الدين لدى البشر ، وإجراء مقارنة بين الأديان .
- الفلسفة الحديثة وما تركه «كانت» من تشكيك في إمكان الوصول إلى اليقين في الأمور الماورائية ، وفي جدوى الدين في خلاص البشر من مشاكلهم ، من خلال أسئلته الأربعة : ماذا أستطيع أن أعلم؟ وماذا أستطيع أن أفعل ؟ وعلى ماذا أستطيع أن أعقد الأمل؟ ومن أنا ؟
- علم النفس ، وما ابتكره داروين من إشكالات حول تطور البشر، وبالتالي تطور معارفهم ، ومنها الدينية ، وما استتبعه من النزعة الإلحادية التي عمت العالم الغربي ، فأنكر الخالق ، ثم أنكر الدين .
- علوم الإنسان وما أثارته من تساؤلات حول الغرض من وجود الإنسان، وحول كون الدين في خدمة الإنسان أم الإنسان في خدمة الدين، ومن الذي خلق الآخر ؛ الله ، أم الإنسان ؟
- العلوم السياسية وما طرحته من نقد العلاقة بين الدين والسياسة .

- العلوم الاجتماعية ، وما أثارته من شكوك حول علاقة الإنتاج وأدواته بالدين والأخلاق والروحيات إلى درجة اعتبار الدين أفيون الشعوب .

وقد ولد كل واحد من هذه العلوم مجموعة من الشبهات تُضعف فكرة الدين عموماً، وتدعو إلى الإلحاد واعتماد العلمانية بديلاً لمعالجة مشكلات البشر .

وبملاحظة كل هذا الكم الهائل من الشبهات التي تعترض طريق الدين من مختلف جوانب الحياة ، كيف يمكن لنا أن لا نلجأ إلى علم كلام جديد يترك وراءه الكثير من الجدالات العقيمة ، ويبرز إلى ساحة الصراع بعتاد جديد ورؤية وخطة جديدتين ؟

هذا ، فضلاً عن وجود مسائل بحثت في علم الكلام القديم ، وهي من اختصاص علوم أخرى كالاقتصاد مثلاً وكالعلوم الطبيعية ، ما يعني وجود تشويش في بُنية هذا العلم .

كل هذا يدعو اليوم لتجديد علم الكلام تجنباً لتلك السلبيات ، ودفاعاً عن الإسلام في مواجهة الشبهات المستجدة ، وبالتالي محاولة بنائه من جديد على ضوء ما وصل إليه الفكر الديني من نضج وغنى، تفاعلاً مع التطور العلمي الحاصل في العصر الحديث .

الفصل الثالث

معالم علم الكلام الجديد

علم الكلام الجديد

بعد أن ظهرت لنا ضرورة تجديد علم الكلام تبعاً لتجدد ما يسمى بالهندسة المعرفية فيه صار بإمكاننا أن نرسم صورة عن واقع هذا العلم فنقول :

نشأة علم الكلام الجديد

لم يمضِ على هذا المصطلح زمن طويل في ساحة الفكر والثقافة، ومن المقطوع به أنه ظهرت إرهاصاته الأولى مع نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ، حيث برزت معطيات علمية جديدة ، كما أسلفنا ، تُبرز العديد من المسائل الجديدة والأفكار والتساؤلات التي لم تكن مطروحة من قبل .

ومع تنوع العلوم وتطورها،خصوصاً تلك التي لها ارتباط بمسائل الدين، برزت الحاجة إلى إعادة النظر في عدد من المسائل المطروحة، وتجلت ضرورة الدفاع عن العقيدة الإسلامية من جديد ضمن الأطر الحديثة وعلى ضوء العلوم اللغوية والنفسية والاجتماعية والفلسفية الحديثة.

فمن المعلوم أنه منذ أن أصبحت الفلسفة تتمتع بنضج منطقي دخلت نطاق عمل المتكلمين،ولكن في نفس الوقت جاءت بشبهات واستفسارات في مقابل القضايا الدينية . لهذا السبب خاض المتكلمون الأوائل حرباً فكرية ضروساً مع الفلسفة ، سواءٌ أستفادوا من مواضيع الفلسفة وأفكارها أم تبرأوا من كل ما هو فلسفي ومنطقي.

ومع نشأة الفلسفة النقدية والمذاهب المعرفية الحديثة في العالم المعاصر أصبح البحث حول حدود الفهم البشري يتمتع بجدية أكثر ، فطرح على طاولة البحث السؤال التالي :

ما الذي يمكن للبشرية معرفته وما الذي لا يمكن معرفته ؟

ولا يخفى ما لعمانوئيل كانط (Immanuel Kant) وديكارت (Descartes) ، ولودفيك وتنغشتاين (Ludwig Wittgenstein) من دور مهم في إبراز هذا التساؤل وأمثاله ، مما أدى إلى نقد جميع البراهين الإلهية ، ونقد إثبات وجود الله في علمي الكلام والفلسفة . حتى لقد قال البعض :

البذرة التي زرعها «كانط» في الفلسفة الحديثة أدت إلى عدم تجرؤ أكثر الفلاسفة والمتكلمين في عصرنا الحاضر على الإدعاء بالقول إنه يمكن إيجاد دليل يقيني وقطعي لإثبات وجود الله.

ولا نبالغ إذا ما شبهنا الوضع العام للمجتمع الإسلامي اليوم بذاك الذي

كان سائداً أيام دخول الفلسفة اليونانية والأفكار الغربية إلى المجتمع الإسلامي في القرن الثاني الهجري. فإذا كان ذلك الجوُّ هو الذي فرض ولادة علم الكلام آنذاك فإن جواً مشابهاً إلى أبعد الحدود يفرض ولادة علم الكلام الجديد .

ظهور علم الكلام الجديد

ظهر مصطلح علم الكلام الجديد لأول مرة ،- فيما يبدو -، كعنوان لكتاب ألفه العالم الهندي المسلم شبلي النعماني (١٢٧٣ -١٣٣٢هـ) . ثم نقله إلى الفارسية محمد تقي فخر داعي كيلاني ، وطبعه في طهران سنة ١٣٢٩هـ تحت ذلك العنوان نفسه .

إلا أننا لا نستطيع أن نجزم بأن شبلي النعماني هو أول من نحت هذا المصطلح الذي أضحى عنواناً للاتجاه الحديث في إعادة بناء علم أصول الدين . لكنه كان من أوائل الداعين إلى تجديد علم الكلام بغية الرد على الشبهات الحديثة والدفاع عن الشريعة المقدسة.

فقد ذكر شبلي النعماني في مطلع كتابه هذا «أن علم الكلام القديم يُعنى ببحث العقائد الإسلامية ، لأن شبهات الخصوم كانت ترتكز على العقائد فقط ، بينما يجري التأكيد هذا اليوم على الأبعاد الأخلاقية والتاريخية والاجتماعية في الدين. وتتمحور الشبهات حول المسائل

الأخلاقيـة والقانونيـة مـن الـدين ، ولـيس حـول العقائـد ، فـإن البـاحثين الأوروبيين يعتبرون الدليل الأقـوى علـى بطـلان الـدين هـي مـسائل تعـدد الزوجات والطلاق والأسرى والجهاد . وبناءً على ذلك سيدور البحـث فـي علم الكلام الجديد حول مسائل من هذا القبيل حيث تعتبـر هـذه المـسائل من اختصاص علم الكلام الجديد .» [1]

ثم إن وحيد الدين خان قال في مقدمة كتابه «الإسلام يتحـدى» الـذي صدر عام ١٩٦٤ م . في معرض بيان المبررات التي دعته لتأليف كتابه هذا:

طريقة الكلام وأسلوبه قد تغيرا بتغير الـزمن ، ولـذا علينـا أن نـأتي بعلـم كلام جديد لمواجهة تحدي العصر الحديث . [2]

وبعد ذلك بسبعة أعوام أصـدر وحيـد الـدين خـان كتابـه الثـاني بعنـوان «الدين في مواجهة العلم» ، وأردفه بدراسة أعدها بعنوان : نحو علـم كـلام جديد، وألقاها في ندوة : «تجديد الفكر الإسلامي» التـي عقـدتها الجامعـة الملِّية بدلهي في ٢٧ ديسمبر ١٩٧٦م. ثم نقل ابنـه ظفـر الإسـلام خـان هـذه الدراسة إلى العربية ونشرتها دار النفائس فـي بيـروت ضـمن كتـاب يـضم

---

١ – النعماني ، شبلي ، «علم كلام جديد» ، ترجمة محمد تقي فخر داعي كيلاني ، طهران، ١٣٢٩ هـ. ش. ، ص ٤٢٠ .

٢ – خان، وحيد الدين، الإسلام يتحدى، مدخل علمي للإيمان، الكويت ، ١٩٨١ ، ص ٢٤ .

مجموعة دراسات أخرى بعنوان «الإسلام والعصر الحديث» سنة ١٩٨٣.[1]

وأما لدى الباحثين العرب فقد ذكر مصطلح «علم الكلام الجديد» الدكتور فهمي جدعان سنة ١٩٧٦ م. في كتابه «أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث» .

علم الكلام الجديد عند الشيعة

وأما في الساحة الشيعية فقد كان للعالم المجاهد جمال الدين الأفغاني الأسد آبادي (١٨٣٨-١٨٩٧م) الذي درس في النجف الأشرف الفقه والأصول على المرحوم الشيخ مرتضى الأنصاري والفلسفة والعرفان على يد الفيلسوف ملا حسين قلي همداني ، كان له دور كبير في دفع علم الكلام إلى الأمام من خلال التعرض للرد على شبهات أعداء الإسلام المعاصرة له .

فقد تناول بيد التجديد والحداثة العديد من الأفكار والمفاهيم الإسلامية وأجاب عن الشبهات المرتبطة بالفكر الإسلامي عموماً من خلال خطبه وكتاباته الغزيرة ، خصوصاً ما نشر في مجلة «العروة الوثقى» و«الرد على الدهريين» و«الرد على رينان في زعمه أن الإسلام لا يشجع

---

١ - الرفاعي ، عبد الجبار ، الاتجاهات الجديدة في علم الكلام ، مدخل تاريخي ، مجلة التوحيد، عدد ٩٦ ص ١٤ - ٤١.

على البحث العلمي».

وعن دوره المهم في هذا المضمار يقول الشهيد المطهري :

«بدأ (الأفغاني) بالدفاع عن الإسلام ضد الشبهات التي طرحتها أوروبا على الإسلام في ذلك الوقت . كانت الشبهات التي تطرح ذلك اليوم في أوروبا هي أن الإسلام دين الجبر ودين القضاء والقدر ، دين ينفي حرية الإنسان ، وأن العامل الرئيسي لانحطاط المسلمين هو اعتقادهم بالقضاء والقدر الجبريين . وكانوا يقولون : إن الإسلام ضد العلم . وإن علة ابتعاد المسلمين عن العلم يكمن في الإسلام .

لكن الأسد آبادي دافع عبر مقالة في مجلة العروة الوثقى عن نظرية القضاء والقدر في الإسلام ، وأثبت أنهما بمحتواهما الإسلامي لا يعتبران من عوامل الإنحطاط بقدر ما يعتبران من عوامل التقدم والتعالي والرقي .

وأجاب على شبهات «أرلنت نان» الفيلسوف الفرنسي المعاصر له والذي كان يتهجم على الإسلام بشدة ، واعتبره ضد العلم وعاملاً لانحطاط المسلمين .[1]

ثم كان للميرزا محمد حسين النائيني (١٨٦٠- ١٩٣٦) دور بارز أيضاً

١- المطهري، مرتضى، الحركات الإسلامية في القرن الرابع عشر الهجري ، ترجمة صادق العبادي، طهران ، وزارة الإرشاد الإسلامي ، ١٤٠٢ هـ، ص ٣١.

في دفع الفكر الديني إلى التجدد من خلال ما قدمه في كتابه «تنزيه الملة وتنبيه الأمة» الذي دافع فيه عن ثورة «المشروطة» في إيران مبيناً النظرة الجديدة لأصول ومباني السياسة الإسلامية ونظرة الإسلام إلى المجتمع وعلاقة المجتمع بالدولة وغير ذلك من الأفكار الجديدة التي كانت ولا تزال الأمة الإسلامية بأمس الحاجة إليها .

ولا يبعد أن يكون متأثراً فيما دعا إليه بمعاصره الأفغاني الذي كان كثيراً ما ينزل في داره كلما زار سامراء .[1]

وفيما بعد كان للإمام روح الله الموسوي الخميني (قدس سره) دور عظيمٌ أيضاً في هذا المجال ، فقد أعطى الفكر الديني بعداً حيوياً من خلال تطبيق نظرية ولاية الفقيه على ساحة الواقع ، وهي نظرية حضارية وتقدمية جداً ، وتعد من أهم بحوث علم الكلام الجديد .

وموضوع نظام الحكم في الإسلام ووحدة الدين والسياسة ودور رجال الدين في قيادة الأمة تعتبر من أبرز وأهم المسائل الكلامية في علم الكلام الجديد ، وقد تصدى الإمام لبيانها وتطبيقها على أفضل نحوٍ بحيث شكل ذلك صدمة للغرب الذين لم يكونوا يرون في الإسلام سوى الضعف والانحطاط والتخلف .

---

١ – السيف ، توفيق ، ضد الاستبداد ، بيروت ، المركز الثقافي العربي ، ١٩٩٩، ص ٢٠.

ولا يمكن تجاوز الدور المهم الذي قام به الشهيد السيد محمد باقر الصدر، رضوان الله عليه ، في هذا الخصوص ، فلقد كان لكتبه التي بيَّن فيها المباني الاقتصادية والفكرية والسياسية للإسلام بنظرة عصرية لاقت اهتماماً خاصاً لدى علماء الإسلام وعلماء الغرب على حد سواء ، خصوصاً كتابه الشهير «الأسس المنطقية للاستقراء» (١٩٧١م) ، ومجموعة «الإسلام يقود الحياة» التي ألفها قبل شهادته (١٩٧٩) بقليل .

ولقد تجلى الاتجاه الجديد في التفكير الكلامي في آثار العلامة الطباطبائي خصوصاً في كتابه «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي» وتعليقات تلميذه الفذ الشهيد الشيخ مرتضى مطهري عليه .

سعى الشيخ المطهري ، رضوان الله تعالى عليه ، سعياً حثيثاً لإرساء أسسٍ منهجيةٍ لتجديد علم الكلام ، وكتب تصوراته بشأن تلك الأسس ، ودعا بصراحة إلى تأسيس علم كلام جديد في كتابه «الوظائف الأساسية والوظائف الفعلية للحوزات العلمية» انطلاقاً من مجمل ما قدمناه عن واقع هذا العلم ، ومدى أهميته في إحياء وتجديد الفكر الديني .[١]

وقد بالغ البعض في تعظيم دور الشهيد مطهري إلى حد إعطائه براءة اختراع علم الكلام الجديد ، فقال :

---

١ - مطهري، مرتضى، الوظائف الأساسية والوظائف الفعلية للحوزات العلمية، قم ، ص٤٩ .

ينبغي أن ننوه هنا باسم الشهيد الكبير مطهري الذي يعتبر أول من طـرح الفكر الجديد فـي الكـلام الإسـلامي ، ويجـب أن نـدعوه باسـم «مؤسـس الكلام الجديد» .[1]

سبب تسميته بعلم الكلام الجديد

علم الكلام الجديد هو في جوهره علم الكلام التقليدي القديم ، ولكنه تكامل وتتطور في مجمل نواحيه المعرفية فبدا وكأنه علم آخـر، شـأنه فـي ذلك شأن البذرة التي تنمو حتى تصبح ثمرة فلا تعود تشبه تلك البذرة فـي شيء من صفاتها ، ولكنهما في الجوهر واحد .

فبعد تجدد كل ما يحيط به على أثر المعطيات العلمية الجديدة من علم النفس والاجتماع والفلسفة النقدية والماديـة والوجوديـة ، كـان لا بـد مـن إعادة طرحه بثوبه الجديد الذي يتلاءم مع الواقع الجديد ، لهذا سمي علـم الكلام الجديد في إشارة إلى أمرين :

١. أنه في جوهره عين علم الكلام القديم ، بدليل أنه ينطلق نحـو الغايـة نفسها التي كان ينطلق القـديم لتحقيقهـا ، وهـي الـدفاع عـن الـدين

---

١ - همتي، د. همايون، مدخل إلى مبادئ الكلام الجديد، ترجمة حسين صفي الدين، مجلة المنطلق ، عدد ١١٩ ، ص ٦٩ .

الإسلامي . ويحتفظ بموضوعه مع توسعة فيه جعلته أشمل مما كـان عليه .

٢. أنه يختلف عن القديم في أنه متجدد في مجمل أبعاده المعرفية كما مر .

موضوع علم الكلام الجديد وتعريفه

تبين مما تقدم أن علم الكلام الجديد يـدور حـول محـور أكثـر اتـساعاً وشـمولية ممـا كـان سـابقاً ، فهـو يبحـث عـن الأمـور العقائديـة والأمـور الأخلاقية ، بل عن بعض الأمور الفرعية المختلفة في مجالات شتى ، وهـو ما يجمعه كلمة «القضايا الفكرية» .

وبذلك صار موضوعه الذي تدور حوله مسائله :

«القضايا الفكرية في الإسلام» .

وبناءً على ذلك يمكن تعريفه بالقول :

«هو علم يبحث في تبيين وإثبـات القـضايا الفكريـة الإسـلامية والـدفاع عنها.»

الباب الثاني

في الألوهية
والخاتمية والولاية

تمهيد

ركز الذين تحدثوا عن علم الكلام الجديد على التنظير لتجدد هذا العلم ، فبينوا الدواعي والأسباب التي دعت إلى تجديده ، وأكثروا من الحديث عن التغييرات التي لحقت هذا العلم في مسائله وموضوعه وشبهاته ومنهجه ولغته ، ولكنهم نادراً ما طبقوا أفكارهم تلك على المسائل المستجدة ليثبتوا عملياً حقيقة ذلك التغير الذي لحق هذا العلم بحيث يتمكن الباحث من المقارنة بين المنهج الكلامي القديم والمنهج الجديد ، ويستطيع لمس الفوارق المختلفة التي تم التركيز عليها في طرح فكرة التجدد فيه .

والذين اهتموا بطرح بعض مسائل علم الكلام الجديد على طاولة البحث ركزوا اهتمامهم على طرح المسائل الجديدة التي لم تطرح سابقاً كالتجربة الدينية وفلسفة الدين والهرمونطيقا . وأما المسائل المتجددة فلم يكن لها نصيب يذكر في بحوث المهتمين بهذا العلم .

من هنا رأيت أنه من الضروري أن تحتوي هذه الرسالة على جانب تطبيقي لتلك النظرية في محاولة لطرح المسائل الكلامية المتجددة على

طاولة البحث في محاولة لتحريك العجلة الفكرية حول هذه الموضوعات بغية الوصول إلى الحقيقة على ضوء المستجدات العلمية الحديثة .

ولما لم يكن بالإمكان التعرض لكل المسائل التي تحتاج إلى إعادة طرح وإلى تجديد البحث فيها وإلا خرجت الرسالة عن الإطار الذي وضعت له ، كان لا بد من اختيار بعض المسائل المهمة ، فاخترت ثلاث مسائل أساسية من أبواب مختلفة ، واعتمدتها لتكون نماذج لتطبيق ما قيل في تجدد الجوانب المعرفية لعلم الكلام .

فمن مسائل التوحيد اخترت مسألة الألوهية وعلاقة الإنسان بالله تعالى.

ومن مسائل النبوة اخترت مسألة خاتمية نبوة النبي محمد (ﷺ) .

ومن مسائل الإمامة اخترت مسألة نظام الحكم في الإسلام في زمن الغيبة (ولاية الفقيه) .

وعلى الرغم من أن هذه المسائل التي اخترتها ليست مسائل مستحدثة، وإنما هي مسائل كانت مطروحة سابقاً ولها في كتب علم الكلام محل عريض إلا أن إعادة طرحها هنا دون سواها يشكل أفضل برهان عملي على ما أصاب علم الكلام من تغير ولو في مسائله التقليدية ، وذلك رداً على الذين قالوا :

إن ولادة مسائل جديدة في علم من العلوم لا تستدعي بالضرورة ولادة

علم جديد يُعنى بالبحث عنها ، فهذا أمر حاصل في مختلف العلوم تقريباً .

وقد كنت قد بينت مفصلاً في الباب الأول أن أمر التغير في علم الكلام مختلف عنه في سائر العلوم ، وأنه أصاب مختلف جوانبه المعرفية ، فحصل تغير في مسائله القديمة أيضاً ، وكان لا بد من برهان على هذا الإدعاء ، ويحصل ذلك من حلال إعادة طرحها ومعالجتها معالجة جديدة تختلف في منهجها ولغتها ومبادئها عما كان متعارفاً سابقاً .

الفصل الأول

في الألوهيـة

إثبات الخالق

إن الإيمان بوجود خالق لهذا الكون أو بعدم وجوده قضية تترتب عليها مسائل كثيرة ومعقدة في الفكر والسلوك . فعلى ضوء الموقف الذي يتخذه المرء من هذه القضية يبتني الكثير من مواقفه في هذه الحياة، وذلك بدءً من تصوره لهذا العالم وكيفية وجوده،ومروراً بتصور دوره فيه وبالتالي تحديد نهج الحياة التي سيحياها ، وانتهاءً بالإيمان بما وراء هذا العالم وماذا ينتظره بعد الحياة . وهذا ما يلوِّن مجمل حياة الإنسان بلون خاص .

من هنا امتاز المؤمنون بالله المثبتون للخالق عن الملحدين به النافين له في نمط حياتهم وتفكيرهم وسلوكهم بل وحتى في نمط آمالهم وتوقعاتهم .

وبناء عليه ، فإن البحث في قضية إثبات الخالق يعتبر بحثاً حيوياً وذا آثار هامة على صعيد الفرد والمجتمع ، وليس مجرد بحث ميتافيزيقي أو خيالي خالٍ عن الواقعية ، لا فائدة فيه سوى إشباع الفضول العلمي . لهذا كان لا بد من إعادة طرح هذا الموضوع على الرغم من تناول علم الكلام التقليدي له مفصلاً ، بل وعلى الرغم من بحثه في الفلسفة بشكل مستفيض

وإقامة الأدلة والبراهين المختلفة على وجوده تعالى .

والسر في إعادة طرحه في علم الكلام الجديد هو أن معطيات جديدة برزت في هذا الخصوص أدت إلى إنكار إمكانية إثبات الخالق بأدلة يقينية ، وذلك بإبراز نكات علمية دقيقة لم يكن يلتفت إليها الأولون من الفلاسفة والمتكلمين ، فبدا وكأن تلك الأدلة كانت مغالطات أو جهلاً مركباً ، وهذا ما استهوى الكثيرين من المثقفين ، بل وبعض أرباب الفكر والقلم ، فبنوا عليه وأشادوا حتى تولد من ذلك مدارس إلحادية منتشرة اليوم في أنحاء العالم مثل الماركسية والعدمية والعلمانية والوجودية. وهذا ما فتح المجال لبناء دراسات وعلوم جديدة على قواعد تعتمد النظريات الإلحادية أساساً لها كنظريات كل من فيورباخ ، وفرويد ، ودوركهايم ، وراسل ، وداروين .

وجهة نظر الفلسفة النقدية

«عمانويل كانط» (١٧٢٤ — ١٨٠٤) هو صاحب مدرسة فلسفية عرفت بالفلسفة النقدية ، وربما يكون المنشأ في تسمية فلسفته بالفلسفة النقدية تركيزه على نقد الأحكام التي يطلقها العقل في مجالَيه النظري والعملي . وله في ذلك كتاب «نقد العقل المحض» وكتاب «نقد العقل العملي» .

تقوم فلسفة «كانط» الناقدة للعقل النظري المحض على تقسيم الأحكام

التي يمكن أن يصدرها هذا العقل إلى نوعين :

١. قضايا تحليلية : وهي تلك القضايا التي يكون محمولها من داخل الموضوع، فلا يضاف إليه شيء من خارجه ، كما لو قيل : الحجر ممتد في الأبعاد الثلاثة . وهي أحكام قبلية ضرورية مستقلة عن الانطباعات والحواس ، ويلزم من سلبها التناقض ، كما لو قيل : الحجر ليس ممتداً .

٢. قضايا تركيبية : وهي تلك القضايا التي يضاف فيها إلى الموضوع شيء من خارجه ، وهي نوعان :

أ. القضايا التركيبية الذاتية : وهي التي يكون للذات دور في إثبات المحمول للموضوع ، كقولنا : الحجر ثقيل ، فإن الثقل ليس من ذاتيات الموضوع ، وهو مع ذلك يرتبط بذات الحاكم ، حيث يرى أن هذا الحجر ثقيل ، وقد يراه غيره خفيفاً .

ب. القضايا التركيبية الموضوعية : وهي التي لا يكون للذات دخل في ثبوت الحكم للموضوع ، وإنما يكون الحكم ثابتاً في واقعه وحقيقته ، ويعبر عن علاقة موضوعية ضرورية بين الموضوع والمحمول ، كقولنا : النحاس موصل للكهرباء . وهي أحكام كانت ثابتة قبل أن نحسها ، وستظل ، فهي أحكام قبلية أيضاً إلا أنها تركيبية لا تحليلية.

فكيف يمكن أن يكون الحكم قبلياً وتركيبياً في نفس الوقت ؟ هذا سؤال رئيسي في فلسفة "كانط" ، ومنه انطلق إلى نقد المعرفة النظرية والأخلاقية .

وبعد مزيد من الدراسة والتحليل يخرج بنتيجة أن الأحكام التركيبية القبلية لا تخرج عن ثلاثة أنواع :

١. الأحكام العملية القائمة على الإدراك الحسي : وهي تلك التي يصدقها الحس ، وتثبتها التجربة ، فيمكن الوصول إلى اليقين بها ، كقولنا : في كل تغييرات العالم المادي تظل كمية المادة بدون تغيير .

٢. الأحكام الرياضية القائمة على الخيال : وهي تلك التي تؤمن بها النفس لمجرد تصورها دون الحاجة إلى التجربة ، كقولنا : الخط المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين .

٣. الأحكام الميتافيزيقية: وذلك كقولنا: النفس خالدة. فهي تركيبية وأولية بحسب ما يبدو منها ، ولكن التركيب فيها ظاهري ، لأنه لا يوصل إلى اليقين لا من خلال الحس والتجربة ولا من خلال الخيال والتصور .

وبما أن الميتافيزيقيا تدعي إدراك موضوعات خارجة عن نطاق التجربة وليست أحكامها من سنخ الأحكام الرياضية ، فأحكامها ليست أحكاماً موضوعية، ولا تستحق أن تسمى علماً . ومن الخطأ الذهاب من الأشياء

كما تبدو لنا من خلال الصور الفكرية إلى الأشياء كما هي في نفسها .

ثم يأتي لتطبيق كل ذلك على البراهين المزعومة على وجود الله ، وخاصة البرهان الوجودي الذي أقامه "ديكارت" الذي يتمثل فكرة الكائن الكامل ما دام عدم الوجود نقصاً ، ومن ثم يكون الكائن الكامل واجب الوجود . فينقد هذا الدليل باعتبار أن الوجود ليس محمولاً ، أي ليس حكماً تحليلياً ولا تركيبياً .

وهو ، في كل ذلك ، لا يهدف إلى إنكار ورفض الموضوعات الميتافيزيقية بقدر ما يرمي إلى إثبات أن إدراك وجودها وماهياتها يتجاوز قدرة العقل البشري .[1]

ونزيد هذا المذهب توضيحاً منا ، فنقول :

الوجود إن كان حكماً تحليلياً فيجب أن يفهم من مجرد تصور الموضوع، وليس الأمر كذلك في تصور الله تعالى. وإن كان حكماً تركيبياً فيجب أن يكون خارجاً عن الموضوع إلا أنه يمكن التأكد منه والوصول إلى اليقين فيه من خلال الحس أو البداهة ، كما هو الحال في سائر القضايا التركيبية . وقضية : الله موجود، ليست كذلك فلا هي حسية ولا بديهية .

---

١ – الحفني، عبد المنعم ، موسوعة الفلسفة والفلاسفة ، ج٢ ، مصر ، مكتبة مدبولي ، ١٩٩٩ ، ص ١١١٥ ، بتصرف .

بقي احتمال ثالث ، وهو أن يكون الوجود عين الموضوع أي ليس شيئاً زائداً على الموضوع كما لو قلنا: واجب الوجود موجود ، على أن لا يكون لواجب الوجود ماهية سوى وجوده ، ففي هذه الحال لا يكون الوجود محمولاً في حقيقته وإنما يكون موضوعاً ، لأن المحمول في القضايا التحليلية ليس عين الموضوع، وإنما هو بعض عناصره ، وهذا لا يتم في حمل الشيء على نفسه ، كما هو الحال في مسألة وجود واجب الوجود .

ولا ينكر «كانط» هذه النتيجة ، فالله موضوع لتفكيرنا، وبوسعنا أن نفكر فيه،بل ينبغي أن نفكر في أن هناك شيئاً خارج الزمان والمكان والمقولات، وهو الشيء في ذاته ، وهو المعقول الذي لا ندركه بالحس . ولكن ، لنا أن نفكر فيه فقط ، إذ لا سبيل إلى إثباته خارج نطاق الفكر ، وبالتالي إلى إدراكه في ذاته ، ومن أجل ذلك يطلق «كانط» على فلسفته اسم «المثالية الصورية» في مقابل «المثالية المفارقة» التي تزعم معرفة الشيء بذاته .

هذا النحو من التفكير دفع بالعديد من الفلاسفة الذي جاءوا بعده إلى النظر للمسائل الميتافيزيقية نظرة ريب وشك ، وكلما حاول البعض منهم إقامة البرهان على وجود الله اصطدم بهذه الحدود التي حدها «كانط»، فأظهر بعضهم عجزَه عن المواجهة صريحاً،وغلَّفه آخرون بعبارات غامضة.

فمثلاً : يعتقد اللاهوتي الألماني المعاصر بل تيليخ (و ١٨٨٦) أنه لا

يوجد أي دليل لإثبات وجود الله ، وذلك باعتبار أن الله تعالى أشرف وأسمى من كل شيء ، ولا يمكن إثباته عن طريق أي صفة أو أي دليل، فهو قائم بالذات .[1]

ولا ريب في أن ذلك من تأثيرات كلام "كانط" ، بل هو في جوهره ترداد لما قدمناه عنه ، ولكن بإخراج ديني . فلا عجب في أن يذهب البعض إلى حد القول :

البذرة التي زرعها كانط في الفلسفة الحديثة أدت إلى عدم تجرؤ أكثر الفلاسفة والمتكلمين في عصرنا الحاضر على الإدعاء بالقول :

إنه يمكن إيجاد دليل يقيني وقطعي لإثبات وجود الله .[2]

تحليل ومناقشة

حتى يتمكن الباحث من فهم مرامي «كانط» ، وبالتالي مناقشته ، لا بد من إلقاء نظرة فاحصة ودقيقة على المنطلقات التي قامت عليها فلسفته ، وذلك على حسب ما يقتضيه المنهج الهرمنوطيقي في فهم النصوص،حيث

١- نراقي ، د. علي أحمد ، متكلمون غربيون معاصرون ، ترجمة حبيب فياض ، مجلة المنطلق، عدد ١١٩ ، ص ٧٩ .

٢- كاشفي ، محمد رضا ، فلسفة الدين والكلام الجديد ، ترجمة محمد شمص ، مجلة المنطلق، عدد ١١٩ ، ص ٤٨ .

يركز على ضرورة معرفة القبليات الفكرية التي ينطلق منها صاحب النص .

وبمقدار ما يتناسب مع الهدف الذي وضعت له هذه الرسالة ، وما يتسع له المجال في هذه الرسالة من الإسهاب ، نقول :

لا شك في أن إرجاع «كانط» للأحكام التي يصدرها العقل الخالص إلى تحليلية وتركيبية ، وحصر نوعي التركيبية بالذاتية والموضوعية ، مبني على قبلياته المستمدة من الفلسفة التجريبية التي أدت في فترة من الزمن إلى إنكار كل ما هو خارج عن حدود الحس والتجربة، حتى جاء «ديكارت» وقلب المعادلة ، وأثبت وجود الله على طريقته . ولذا نرى في مطاوي كلمات «كانط» أنه يتحدث بشكل فلسفي موضوعي عن العقل ودوره ، وعيناه مسلطتان بشكل أساسي ، واحدة على الفلسفة التجريبية ، والأخرى على فلسفة «ديكارت» وطريقتِه في البرهنة على وجود الله .

من هنا حصر إمكانية الوصول إلى اليقين بطريقتين سماهما : الحس والخيال، وهو يقصد بهما بحسب ما يفهم من أمثلته ، بل ومن تصريحه أحياناً ، التجربة والبداهة العقلية .

وفي معرض المناقشة الموضوعية نتساءل :

هل المراد من نفي البرهان اليقيني على وجود الله هو عدم إمكان ذلك أم عدم وقوعه ، بمعنى عدم القدرة على إثباته وإن كان ممكناً في ذاته ؟

كلٌ من الأمرين محتمل، ولكن على قاعدة أن الذي لم يقع ليس مجرد عدم البرهنة على وجود الله تعالى ، بل عدم البرهنة بالطريقة التي رسم معالمها هو في فلسفته النقدية ، وإلا فإن البراهين على وجود الخالق كثيرة في كتب الفلاسفة والمتكلمين،وكيف كان فسنحاول مناقشة كلا الأمرين.

مناقشة استحالة البرهنة على القضايا الميتافيزيقية

لنا أن نسأل عن السر الذي دعا «كانط» إلى هذا الحصر ، بحيث ولَّد له يقيناً بهذه القضية التركيبية التي جزم بها ؟ هل هو الاستقراء التام العائد في حقيقته إلى التجربة ، أم الوجدان العائد في جوهره إلى البداهة التي سماها الخيال ، أم أمر ثالث لا هذا ولا ذاك ؟

فعلى الأول ، يمكن لنا أن نقول : الاستقراء لا يتمكن من حصر الأقسام مهما كان تاماً ، فلا يرفض وجود قسم ثالث . وعلى فرض وجود هذا الثالث يتبين للمستقرئ أن ما كان يتوهم أنه تامٌ لم يكن سوى استقراء ناقص .

وعلى الثاني ، نقول : عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ، فلا يمكنه أن يعطينا يقيناً بصحة الحصر على نحو القضية الكلية ، لاحتمال وجود ثالث غفلنا عنه ، أو حكمنا عليه مسبقاً بالعدم ، فلم نبحث عنه بجدية، ولهذا لم نجد له بين أوَّلِيَّاتنا أثراً ، فلو أعدنا النظر ، ودون هذا

الحكم المسبق ، لن نجد مانعاً يمنع من تثليث الأقسام . وهذا ما قد يجده الآخرون ممن لا ينطلقون من القبليات ذاتها التي انطلق منها «كانط» .

وعلى الثالث ، لنا أن نطالب "كانط" بهذا الدليل الذي حمله على اليقين بأن الأقسام هنا ليست سوى اثنين ، فلعل قسماً ثالثاً يمكِّننا من الوصول إلى اليقين .

وعلى كلٍ من الاحتمالات الثلاثة لا نجد ما يثبت عدم إمكان البرهنة اليقينية على القضايا الميتافيزيقية عموماً وعلى وجود الله بشكل خاص .

مناقشة عدم وجود برهان يقيني على القضايا الميتافيزيقية

العقدة الأساسية في المسألة هي تقييد البرهان باليقين ، فماذا يقصد «كانط» بهذا اليقين ؟

أثبت علماء المنطق أن لليقين معنيين :

١. اليقين بالمعنى الأعم : وهو مطلق الاعتقاد الجازم ، الذي يشمل الجهل المركب .

٢. اليقين بالمعنى الأخص : وهو الاعتقاد المطابق للواقع الذي لا يحتمل النقيض ، لا عن تقليد . [1]

---

١ – المظفر، محمد رضا، المنطق، ج٢ ، قم ، انتشارات فيروزآبادي ، ١٣٨٨ هـ. ، ص ٢٨٢ .

فاليقين بالمعنى الأعم يمكن حصوله من أي سبب كان حتى من دفيف الطير، وهو اليقين الذي يصل إليه العامة بوسائل مختلفة ، ولكنه ليس مراداً لكانط قطعاً ، ولا هو محط نظر الفلاسفة .

واليقين بالمعنى الأخص يفترض وجود واقع كي تمكن المطابقة له .

والواقع هو ما يسميه الفلاسفة بعالم نفس الأمر ، وهو أعم من الخارج والذهن والمعقولات الثانوية الفلسفية والمنطقية .[1]

وبما أن الله تعالى ليس من المعقولات الثانوية بقسميها وإلا لما كان خالقاً ولا مؤثراً ، وبما أن أحداً لا ينكر وجود الله في الذهن ، وبالتالي سهولة تحصيل اليقين بوجوده الذهني ، فيتعين تمحور الكلام حول الواقع الخارجي ، فالله تعالى هو موجود خارجي نحتاج في إثباته ونفيه على نحو اليقين الخاص إلى إثبات الواقع الخارجي من جهة وإمكان التأكد من صدق الدليل بمطابقته لهذا الواقع من جهة ثانية ، فما هو هذا الواقع الذي لا يمكننا أن نبرهن عليه حسب دعوى «كانط» ؟

إذا حصرنا الواقع بما هو عالم المادة ، فكل الفلاسفة والمتكلمين الإلهيين والماديين يسلمون مع «كانط» بعدم القدرة على إيجاد برهان يقيني على أي موضوع غير مادي ، إذ لن يكون له ما يطابقه في عالم

---

١ – الطباطبائي ، محمد حسين ، بداية الحكمة ، بيروت ، دار المصطفى ، ١٩٨٢ ، ص ٢٤.

المادة ، ومن ضمن ذلك وجود الله تعالى . ولكن غير الماديين لا يسلمون في أن الواقع ينحصر في العالم المادي ، فيلزم «كانط» إقامة البرهان اليقيني على نفي ما وراء المادة وحصر الواقع بالمادي، وهو ، على طريقته، غير ميسور ، بل مستحيل ، لأن تحصيل اليقين في كل من الإثبات والنفي يحتاج إلى البرهنة ، فهما من هذه الناحية سواء .

أللهم ، إلا إذا ادُعي عدم إمكان البرهنة على الإثبات ولا على النفي ، فكلاهما محتمل ليس إلا ، فيدخل هذا القول حينئذ في دائرة أقوال المشككين واللاادريين ، وليس «كانط» منهم .

وأما إذا افترضنا سعة دائرة الواقع ليشمل المادي والمجرد (ما فوق المادة) ، فستكون البرهنة اليقينية حينئذ في متناول اليد من الناحية المنطقية . ولا يبقى أمامنا سوى عقبة واحدة ، وهي كيفية التأكد من المطابقة لهذا الواقع أو عدم المطابقة . فبما أنه مجرد ونحن ماديون فقد يقال : التأكد من المطابقة غير ممكنة .

ونعود مرة أخرى لمناقشة الفلسفة التجريبية في بعدها المعرفي القاضي بحصر وسائل المعرفة بالحس ، بعد أن نستبعد فكرة البداهة التي جعلها «كانط» قسيماً للحس لاختلاف المورد ، فنقول :

للعقل البشري أن يدرك ، على نحو الجزم ، وجود أشياء لا تنالها

الحواس، وذلك اعتماداً على آثارها المادية الواقعة تحت الحس ، فيحكم مثلاً بوجود النفس البشرية ، وهي مجردة ، ولو بالفرض ، من خلال أعمالها ذات الآثار المادية التي تظهر في البدن كالإدراك والإرادة .

ومن هذه النقطة بالذات انطلق الفلاسفة والمتكلمون في صياغة أدلتهم على وجود الله ، حيث وجدوا أن الشأن كل الشأن في إثبات مطابقة الاعتقاد الجازم (اليقين بالمعنى الأخص) للواقع المجرد . فسلطوا كل أدلتهم على هذه الناحية ، وهو ما نراه في أدلة الإمكان والحدوث والنظام .

نعم ، ما لا يمكن في هذا الخصوص هو التأكد من القضايا الماورائية التي لا أثر لها في المادة ليمكن التثبت منها كحياة ما بعد الموت وخلود النفس والجنة والنار وما شابه ذلك .

ولكن ، وبعد التمكن من البرهنة على وجود الله ينفتح أمامنا طريق جديد لمعرفة هذه القضايا ، وهو الوحي الذي يتولى إثبات هذه الأمور .

إلى هنا يتم البحث عن إثبات الخالق بالأدلة اليقينية ، وأما الحديث عن سائر القضايا الميتافيزيقة فله مقام آخر خارج عن إطار هذا البحث .

فالخلاصة :

استفادة من المنهج الهرمونطيقي الذي يثبت وجود خلفية معينة تقف وراء كل فهم معين نجزم بأن ما جعل «كانط» ينكر الأدلة اليقينية على

وجود الخالق تقسيمه للقضايا بناءً على معطيات الفلسفة التجريبية التي تحصر الواقع بالعالم المادي، وهو ما يؤدي إلى إنكار الأدلة اليقينية على عدم الله تعالى أيضاً ، من هنا بقي «كانط» معلقاً بين الإثبات والنفي .

وأما لو وسعنا الدائرة لتشمل العالم المجرد والمادي ، ونظرنا إلى الأمور بعين غير العين التجريبية لأمكن الخروج من فكي كماشة «النقد الكانطي».

"الله والإنسان"

هناك جدلية مستجدة بين فلاسفة العصر الحديث قائمة بين وجود الله ووجود الإنسان، أيهما وجد قبل الآخر ، وأيهما في خدمة الآخر ؟

بيان الشبهة

المعروف أن الإنسان ليس سوى آية ومظهر من آيات الله ومظاهره، فليس له وجود سوى بالله تعالى ، فالله تعالى هو الموجود الحقيقي المستقل القائم بنفسه ، وهو الذي خلق الإنسان ، وأوجده على ماهيته التي هو عليها ، فالإنسان ـ كسائر المخلوقات – هو الوجود الرابط المتعلق بعلته الذي لا تحقق له بدونها .

هذا هو ما كان سائداً في الفلسفة الكلاسيكية والأديان عموماً ، والذي ظل سائداً إلى عصر النهضة وبالتحديد إلى زمن ديكارت .

ثم إن هذه النظرة تغيرت منذ أن طرح ديكارت تأملاته في الله والإنسان ، حيث زعم أنه اكتشف الله بعدما تيقن بوجود نفسه (أنا أفكر ، إذن أنا موجود) ، فصار الإنسان هو الأساس الذي يمكن من خلاله

الوصول إلى الله ، بل لولا الإنسان لا وجود لله ، لأن الإنسان هو الموجود الحقيقي الذي نتيقن منه ، ومن خلاله نكتشف وجود الله ، وذلك باعتبار أن الإنسان بتأمله في ذاته يتوصل إلى فكرة الإله ، فلولا الإنسان لم يكن للإله وجود ، لأن الله تعالى كائن اعتباري قائم بالإنسان الذي هو كائن موضوعي .

«وقد كان الإنسان قبل ديكارت مجرد كائن مخلوق ينتظر الدينونة كما في الشكل اللاهوتي والنمط النبوي ، أو كان مجرد مرتبة من مراتب الوجود تطمح إلى الصعود والترقي عبر المعرفة والتصفية كما في الشكل الفلسفي والنمط العرفاني .

مع ديكارت تنقلب الآية لمصلحة الإنسان الذي يغدو هو المحور والمرجع واللاعب الأساسي على المسرح .» (١)

والمقصود أنه كان يتم التركيز على الله فقط ، وما كان يجوز الاهتمام بالإنسان إلا من خلال علاقته بالله أو عبادته له . ثم تمَّ الانتقال بعد عصر النهضة في أوروبا إلى التركيز على الإنسان والاهتمام به كقيمة بحد ذاته ، وهو ما يسمى بالنزعة الإنسانية . (٢)

---

١ – حرب ، علي ، الفكر الفلسفي الحديث هو قراءة في الكوجيتو ، مقالة في جريدة السفير، ٣١ /٥ /٩٦ .

٢ – معلوف ، حبيب ، نقد كتاب النزعة الإنسانية في الفكر العربي لمحمد أركون ، ص .

الفلسفة الإنسانية والعلمانية

تقوم الفلسفة الحديثة على «أنسنة الله» ، أو ما يسمى بـ «الفلسفة الإنسانية»، أي: محورية الإنسان . فالإنسان هو محور الوجود ، والله واحد من مخلوقاته .

واختصر بعضهم الموقف بكلمة : «الناسوت يؤسس اللاهوت» . وشرح ذلك على النحو التالي :

«الإنسان بديهي قبلي ، إذ لا يسبق تصوره في الذهن تصور آخر ، بل هو الذي يجعل التصور والحكم أمراً ممكناً ، في حين أن الإلهي اعتبار بعدي ، إذ هو يُستنبط على نحو بعدي ، ويحتاج إلى النظر والتدبر . والاعتباري لا يتحقق بذاته بل بغيره . فالإنسان هو أصلي في الذهن ، وأما الإلهي فيتحقق به ، وينبني عليه ، أي عن طريق العقل والعلم ...وعليه فالناسوت هو الذي يؤسس اللاهوت» .[1]

بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك حيث آمنوا بالعلمانية مقابل الإلهية ، لأن الإلهية مخلوق ومبتدع من مخلوقات الإنسان ومبتدعاته العلمية ، خلقها منذ القدم لسد حاجاته الروحية ، ولذلك خلق الإنسانُ اللهَ على صورته ، وجعله له ومعه وبه .

---

١ – حرب ، علي ، نقد الحقيقة، بيروت ، المركز الثقافي العربي ، ١٩٩٣ ، ط.١، ص ٦٧.

«فلا مناص من أنسنة الوحي الإلهي على يد الإنسان ، لأن هذا الأخير يدرك الله على صورته ومثاله ، وبحسب ما يوحي به مخياله ... ويتم تأميم الله بحسب الأقوام ولغاتهم وثقافاتهم ، إذ كل أمة تدركه، أيضاً ، على صورتها ، وبحسب لغتها ، كما جرى مثلاً ، تهويده على يد العبرانيين، وأغرقته على يد اليونان ، أو تعريبه على يد العرب . وكذلك الحال في كل أمة ، وكل طائفة ، وكل مجموعة ، بل هذا شأن كل فرد وواحد من الناس، يتخيله بحسب صوره واستعاراته ، ولهذا قيل : إن الطرق إلى الله بعدد أنفس الخلائق» .[1]

من هنا يظهر الوجه الآخر من الشبهة ، وهو أن الإنسان خلق الله كفكرة يركن إليها لأنه حاجة ضرورية له ، فهو يحتاج إلى الإيمان بالغيب والقدرة المطلقة ليستعين بها على الصعاب التي تواجهه ، وليعلل بها نفسه عند الخسارة ، وليعلق عليها آماله هروباً من اليأس . لذلك لا ترى أمة من الأمم أو مجتمعاً من المجتمعات يخلو من الإيمان بالغيب كقدرة مطلقة يتم التعلق بها عند الحاجة .

«الغيبي هو مبدأ من مبادئ الاجتماع ، وبهذا المعنى لا اجتماع ، أكان حديثاً أم قديماً ، يخلو من أبعاد غيبية قدسية ، ومن طقوس رمزية سحرية،

---

١ - المصدر السابق .

ذلك لأنه لا اجتماع بلا عقيدة ، ولا عقيدة إلا وتحيل إلى غائب».[1]

إذن ، لم تُخلق فكرة الله ليكون الإنسان مطيعاً لربه منضبطاً بإرادته في كل حركاته وسكناته كما يفعل المتدينون ، وإنما خلقت لتعين الإنسان في مواجهة الصعاب .

وبعبارة أخرى : إن الإنسان ابتكر فكرة الله ليكون الله في خدمة الإنسان، وليس ليعيش الإنسان ، ولا هدف له إلا عبادة الله وإطاعته .

فالفلسفة الإنسانية تقوم على فكرة أن الإنسان هو الأساس ، وأن الله في خدمة الإنسان ، بينما الفكر الديني التقليدي كان يقلب المعادلة ، ويجعل الإنسان في خدمة الله ، وليس له إلا الطاعة والانقياد.

مناقشة وتحليل

لا ريب أن فكرة «أنسنة الله» فيها الكثير من المغالطة . ولبيان ذلك لا بد من تقديم مقدمة .

▪ الوجود الخارجي والوجود الذهني :

أثبتت الفلسفة أن هناك عالَمين ، هما :

١. عالم الواقع ، وهو المسمى بالوجود الخارجي ، وهو الوجود الذي

---

١ – المصدر السابق ، ص ٧١.

تترتب عليه الآثار الخارجية كترتب أثر الإحراق على وجود النار .

٢. عالم المعرفة ، وهو المسمى بالوجود الذهني ، وهو الوجود الذي لا تترتب عليه الآثار الخارجية ، كوجود النار في الذهن ، فإنها لا تحرق ، وإنما يترتب عليه آثار أخرى من قبيل طرد الجهل عن النفس التي حصلت لها المعرفة .

وعليه ففي هذه المسألة نرى أن هناك عالمين ، عالم يوجد فيه الله تعالى بوجوده العيني ، وهو المؤثر في الأشياء ، يخلقها ، ويعدمها ، يحييها ويميتها ، وهو علة الأشياء .

وفي هذا العالم الخارجي ليس الإنسان سوى معلول تابع في وجوده لعلته وخاضع في حياته وقدرته لمشيئة الله تعالى وإرادته ، فهو مجرد وجود رابط شأنه في ذلك شأن كل معلول ، كما تقرر في علم الفلسفة .

وأما في العالم الذهني فالله تعالى موجود بوجوده الاسمي ، أي هو مجرد معلوم بالذات كاشف عن المعلوم بالعرض الذي هو الوجود الخارجي .

فإذا آمن الإنسان وصدق بوجود الله في الخارج ، من خلال الإيمان بكشف الوجود الذهني عن الوجود الخارجي ، فهو مؤمن بالله ، وليس خالقاً لله .

ومن هنا يسمى المؤمنون به عالمين وعارفين ، لا خالقين وموجدين .

▪ رد الشبهة :

بناء على المعطيات المتقدمة نصل إلى النتائج التالية :

١. إن إعطاء الاسم (الصورة الذهنية المفترضة) دور الله (الواقعي الحقيقي الخارجي) مجرد مغالطة تم فيها استخدام كلمة واحدة ذات معنيين ، ثم رتب على أحد المعنيين حكم الآخر . فكلمة الله لها معنيان : الله الاسم ، والله المسمى . وما للإنسان دور في إيجاده هو الاسم ، بينما المسمى هو الموجد للإنسان . وعدم التفريق بينهما يؤدي إلى الاشتباه .

والإنسان يتصور الله تعالى حسب ما لديه من قدرة ذهنية وثقافة ومعرفة تساعدانه على خلق صورة افتراضية حاكية عن الخارج قدر الإمكان . لهذا يختلف حال الناس في تصور الله تعالى ، وهذا ما جعل البعض يقول : خلق الانسانُ الله على صورته .

روي عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) أنه قال لبعض أصحابه :

كل ما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم . والبارئ تعالى واهب الحياة ، ومقدر الموت، ولعل النمل الصغار يتوهم أن لله تعالى زبانيين (أي قرنين)، فإنهما كمالهما ، ويتصور أن عدمهما نقصان لمن لا يكونان له . هكذا حال العقلاء فيما

يصفون الله تعالى به فيما أحسب . وإلى الله المفزع .[1]

ولا يخفى أن أية صورة مفترضة له تعالى هي غير مطابقة للواقع ، لأنها مصنوعة مما لدينا من صور محسوسة أو متخيلة أو متوهمة ، كما روي عن أبي الحسن الرضا(عليه السلام) :

ما توهمتم من شيء فتوهموا الله غيره .[2]

إذ الله تعالى لا ماهية له لتحضر إلى الذهن كما هو حال حضور سائر الأشياء ، وإنما هو وجود بحت ، ولا يمكننا معرفته معرفة حصولية إلا من خلال اسمه وآثاره كعلمنا بوجود العلة المجهولة الماهية من خلال وجود معلولها .

ولذا ترى الذاكرين والمسبحين يتعاملون مع الاسم بالذكر والتسبيح والتقديس ، قال تعالى: ﴿**سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى**﴾.[3]

وقال ايضاً : ﴿ **لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ** ﴾.[4]

---

١ – العاملي ، الشيخ البهائي ، مشرق الشمسين ، مكتبة بصيرتي ، قم ، ط. حجرية ، ص ٣٩٨. وميرداماد محمد باقر الحسيني الأستر آبادي ،الرواشح السماوية ، ص ٢٠٥ – ٢٠٦ .

٢ – الكليني ، الكافي ، دار الكتب الإسلامية ، ط. ٥ ، ١٣٦٣ ، هـ. ش. ج ١ ، ص ١٠١ .

٣ – سورة الأعلى ، آية ١ .

٤ – سورة الحج ، آية ٢٧ .

وقال أيضاً : ﴿ **تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الجَلالِ وَالإِكْرَامِ** ﴾ .[1]

نعم ، تسبيح الاسم هنا لا بما هو مفهوم ، وإنما بما هو عنوان ، أي بما هو كاشف عن الواقع الخارجي ، فيكون التسبيح حقيقة لله تعالى ، لا لاسمه بما هو اسم ، إذ لا قيمة للاسم إلا إذا كان مطابقاً للمسمى كاشفاً عنه ، وهذا هو حال اسم الله ، عز وجل .

قال الإمام الباقر (عليه السلام) :

هل سمي عالماً وقادراً إلا لأنه وهب العلم للعلماء ، والقدرة للقادرين ؟[2]

ومن يخترع أسماءً لا واقعية لها ، ثم يزعم أنها آلهة ، فيسبحها، ويقدسها ، ويستعين بها ، كما توهم أصحاب الشبهة ، هم مفترون على الله، مدعون أمراً باطلاً . قال تعالى :

﴿**مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَآؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ**﴾.[3]

وبما أن المعلوم بما هو اسم غير المعلوم بما هو عين ، وإن كان نفسه بالحمل الأولي، لا بالحمل الشايع ، فما نعطيه للاسم من أحكام مغاير

---

١ – سورة الرحمن ، آية ٧٨ .

٢ – البهائي ، مشرق الشمسين ، مصدر سابق .

٣ – سورة يوسف ، آية ٤٠ .

لما يكون ثابتاً للعين منها ، والله الحقيقي الذي يستحق العبادة ، والذي هو الأصل والأساس والمحور ، هو العين لا الاسم . من هنا نعلم أن الاعتباري هو الاسم المعلوم ، والحقيقي هو المسمى العين .

ومن يتعامل مع الله الاسم معاملته مع الله المسمى فقد أنكر الله تعالى بالكلية . وهذا ما أشارت إليه كلمات المعصومين (عليهم السلام) حيث بينوا لنا الفرق بين الحالين ، وحكم كل منهما.

ورد عن الإمام جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام) أنه قال :

الله مشتق من إله ، وإله يقتضي مألوهاً ، والاسم غير المسمى ، فمن عبد الاسم دون المعنى ، فقد كفر ، ولم يعبد شيئاً . ومن عبد الاسم والمعنى ، فقد أشرك ، وعبد الاثنين . ومن عبد المعنى دون الاسم ، فذلك التوحيد .[1]

وعن الإمام أبي جعفر الباقر (عليه السلام) :

إن من عبد الاسم دون المسمى بالأسماء أشرك وكفر وجحد ، ولم يعبد شيئاً ...الخ.[2]

٢. النزعة الإنسانية بهذا المعنى المشار إليه في الشبهة تنطوي على إلحاد ونكران

---

١ - الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، بيروت، دار التعارف، ١٩٩٠، ص ١٤٢، ح٢.

٢ - المصدر السابق ، ص ١٤٣ ، ح٣.

الخالق ، وذلك لأن عالم وجود الكائنات سابق على وجود الإنسان ، كما أثبته العلم ، بملايين السنين. وعليه ، فماذا يقال في علة وجود خلق الكائنات قبل أن يوجد الإنسان ليخلق في ذهنه فكرة الله.

ولا نجد جواباً عند أصحاب هذه النظرية ، ولكن ليس أمامهم إلا القول بأزلية المادة أزلية ذاتية ، وأنها واجبة الوجود بذاتها ، أي يبنون شبهتهم على الفلسفة المادية التي ثبت بطلانها في محله.

إذن ، ففي تحليل هرمنوطيقي لمنشأ فكرة «أنسنة الله» نخرج بنتيجة مفادها : إن «أنسنة الله» إحدى متفرعات الفلسفة المادية الماركسية القائمة على مبدأ إنكار الله تعالى ، ولكنها متسترة تحت ستار «النزعة الإنسانية» .

٣. إن تحليلاً بسيطاً لمستقبل فكرة «أنسنة الله» يكشف لنا أنها متقاطعة مع الفلسفة المثالية ، بل مع أسوأ أنواعها ، وهي المثالية القائمة على فكرة أنكار الوجود الموضوعي ، وعدم الاعتراف إلا بالوجود الذهني للأشياء .

يقول الفيلسوف الفرنسي المثالي «ليون برانشفيك» (١٨٩٦ — ١٩٤٤ م.): إن الشيء الذي يعلو على معرفتنا ، ولا يقبل التحديد المعرفي فهو

والعدم على حد سواء».[1]

وهي فلسفة تؤدي في النهاية إلى السفسطة ، وبالتالي إنكار الواقع الخارجي إنكاراً تاماً . وهو ما واجهه قدماء اليونانيين من الفلاسفة ، وغالب فلاسفة الغرب ، ومنهم ديكارت نفسه .

إنها فلسفة إلحادية ، ولكن ، بطريقة حديثة ، ومبطنة .

▪ الخلاصة :

يمكن القول : إن الفلسفة العصرية التي تزعم أنها تؤمن بالله هي فلسفة ضلت الطريق، فآمنت بالله الذهني ، وأنكرت الله الحقيقي ، وعبدت الاسم وتركت المسمى، وما يقولونه في هذا المجال عن الله، وما يرتبونه من أحكام ليس ثابتاً لله ، وإنما لاسمه ووجوده العلمي .

ملاحظات تطبيقية :

بعد الانتهاء من معالجة شبهة «الله والإنسان» نلاحظ ما يلي :

١. المسألة رغم أنها عقائدية ، وتدخل في علم الكلام باعتبار ما، إلا

---

١ – زيادة ، معن ، الموسوعة الفلسفية العربية ، معهد الإنماء العربي ، بيروت ، ١٩٨٨ ، ج٢ ، ص١٢١٢ .(المثالية).

أنها مستجدة في طرحها ، حيث أخذت حيزها من الوجود بعد بـروز الفلسفة الإنسانية ما بعد ديكارت ، ولم تكن معروفة بهذا النحـو مـن قبل ، فلا وجود لها في كتب الكلام القديم ، وهـي تـشكل خطـورة علـى فكـرة الـدين الإسـلامي مـن خـلال ترويجهـا لفكـرة العلمانيـة والتعامل مع الدين كمجرد حاجة اجتماعية ، واعتبار أن الله مخلـوق للإنسان .

٢. إن المبادئ التـي اعتمـد عليهـا الجـواب هـي مبـادئ فلـسفية عقليـة، بُحثت في الفلسفة الإسلامية والمنطق الصوري ، وتـم الفـراغ عنهـا ، وأخذت هنا أخذ المسلمات .

٣. إن الدفاع عن الإسلام في هذه المسألة لم يخـرج عـن الإطـار الـذي رسمه لنا الإسلام ، فتمـت صـياغة الفكـرة فـي الجـواب بإرشـاد مـن القرآن الكريم، وشواهد من كلمات أهل البيت المعصومين (عليهم السلام).

٤. إن اللغة المستعملة هي لغة متناسبة مع العـصر ، مـن حيـث اسـتخدام المصطلحات المعروفة لدى الباحثين العصريين . من قبيل :

«أنسنة الله» ، «العلمانية» ، «أنسنة الوحي الإلهي» ، الاسم المسمى»، ... إلخ .

٥. إن معالجة هذه الـشبهة اعتمـدت علـى المـنهج العقلـي ، مـن حيـث

التحليل والتركيب ، فتم تحليل الشبهة إلى عناصرها الأولية بالتفريق بين الوجود الذهني والوجود الخارجي ، وبين الاسم والمسمى .

ثم تم إظهار الوجه في المغالطة المخفية في الشبهة بالتفريق بين الله الاسم والله المسمى ، بما يوصلنا إلى معرفة الواقع ، لا مجرد إسكات الخصم.

كما تمت الاستفادة من بعض المناهج العلمية الخاصة كالمنهج الهرمنوطيقي لمعرفة منشأ فكرة «أنسنة الله» ، وكشف الخلفية الفكرية التي ولدت هذه الفكرة .

الفصل الثاني

الخاتمية في نبوة
النبي محمد (صلى الله عليه وآله)

الخاتمية ضرورة إسلامية

مما هو ثابت عند المسلمين على نحو اليقين ، وقد أطبقت عليه الأمة الإسلامية بأسرها، بل هو ضرورة من ضرورات الدين الإسلامي دون نزاع، أن النبي محمداً (ﷺ) هو خاتم الأنبياء ، وأنه ليس بعده نبي إلى يوم القيامة .

وقد نص القرآن الكريم على ذلك بقوله :

﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾.[١]

وكذلك تحدثت عنه السنة النبوية الشريفة ، وتردد كثيراً في كلمات المعصومين بما يصل إلى حد التواتر الإجمالي الذي يثبت أن النبي محمد (ﷺ) هو آخر الأنبياء وأنه لا نبي بعده .

وقد ذكر بعض المتتبعين أن هناك ١٣٥ حديثاً في هذا المعنى.[٢]

ولكن هذه المسألة الإجماعية قوبلت بالرفض من قبل مناوئي الدين

---

١ - سورة الأحزاب ، آية ٤٠ .

٢ - سبحاني، جعفر، الإلهيات، ج٢ ، بيروت ، الدار الإسلامية ، ١٩٩٠ ، حاشية صفحة ٤٧٩ .

الإسلامي منذ مئات السنين ، واعتُبرت مجرد فكرة يراد من خلقها وترويجها المنع من ولادة دين جديد يطغى على الدين الإسلامي كما طغى هو على الأديان التي كانت قبله ، فأثيرت حولها بعض الشبهات ، وأوردت عليها الإشكالات المتعددة القديمة والحديثة .

ويمكن لنا حصر هذه الإشكالات بنوعين أساسيين :

النوع الأول من الشبهات

ما أثاره أرباب الطوائف الثلاث المنحرفة المنسوبة للإسلام : البابية والبهائية والقاديانية .[1]

---

١ - البابية مذهب ذو خلفية استعمارية ، منسوب إلى «الباب» ، وهو لقب الميرزا علي محمد الشيرازي (١٨١٩ — ١٨٥٠ م) مؤسس هذا المذهب الذي ولد في شيراز ، وترعرع في بوشهر ، وكان يتأول الحديث القائل :

«أنا مدينة العلم وعلي بابها» ، بأنه هو الباب لذلك لقَّب نفسه بهذا اللقب .

أعلن في بداية الأمر أنه نائب المهدي المنتظر ، ثم ادعى المهدوية ، ثم زعم أنه نبي ، ثم ادعى أن الله حل فيه . له كتاب «البيان» ألفه وهو في السجن يبين فيه عقائده .

حكم عليه علماء الإسلام في ذلك الوقت بالكفر وطالبوا بإعدامه ، سجن في قلعة جهريق بإيران ، ثم نقل إلى تبريز حيث أعدم رمياً بالرصاص .

وأما البهائية فهي متفرعة عن البابية ، وذلك أن ميرزا علي الشيرازي ، أوصى، وهو في السجن بالوكالة من بعده إلى اثنين من مريديه ، هما الميرزا يحي النوري الملقب بـ «صبح الأزل» وأخوه لأبيه الميرزا حسين علي النوري الملقب بـ «بهاء الله» (١٨١٧ - ١٨٩٢)، وهو أكبر من يحي ، فأخذ كل منهما يدعو لنفسه ، فرفضهما جماعة من البابية ما أدى إلى وجود ثلاثة فرق متفرعة عن البابية ، هي :

وناقشوا مسألة الخاتمية إما برفضها بالكلية وإما بتأويل ما ذكر من أدلة عليها ، حيث يدعي أصحابها النبوة لأنفسهم ، وهو ما لا يتناسب مع إسلامهم، فكان لا بد من رفض فكرة الخاتمية أو تأويلها .

الأزلية ، وهم المنسوبون إلى صبح الأزل .
البهائية : وهم المنسوبون إلى بهاء الله .
البابية الخالصة ، وهم الذين رفضوا كلا الأخوين .
وقد ادعى كل من صبح الأزل وبهاء الله دعاوى باطلة ككونهما يوحى إليهما و كتجلي الله تعالى فيهما ونحو ذلك .

توفي صبح الأزل في قبرص ، ثم سرعان ما انقرضت الأزلية بعده ، بينما توفي بهاء الله في عكا ، ولكن لا يزال للبهائيين وجود إلى يومنا هذا ويقدر عددهم بثلاثمائة ألف . أما القاديانية، فهم أتباع المتنبي الهندي غلام أحمد القادياني (١٨٣٩ - ١٩٠٨)، ويسمون أيضاً الأحمدية ، وهي حركة ذات خلفية قومية مدعومة من بريطانيا أدت في بداية الأمر إلى نشوء مذهب جديد بين المسلمين ، ولكن سرعان ما ظهر أن غلام أحمد يدعي النبوة لنفسه .

وكان من عقائده أن الله يرسل حيناً بعد حين رسلاً لإرشاد الناس وهدايتهم، فأرسل إلى العرب زمن انحطاطهم محمداً رسولاً ، ثم احتاج الله بعد محمد إلى نبي آخر فأرسل ميرزا غلام أحمد القادياني . وله تنبؤات كثيرة لم يصدق منها سوى القليل .

رد عليه محمد إقبال ففنَّد مزاعمه ، ودافع عنه جواهر لال نهرو .

ولا يزال أتباع غلام أحمد موجودين إلى اليوم ، وهم طائفتان : القاديانية والأحمدية في الهند وباكستان وبنغلادش وفلسطين وأفريقيا ، ويقدر عددهم بحدود نصف مليون نسمة.

ويوجد فرق جوهري بين هاتين الطائفين، فالقاديانية اليوم هم أتباع الأمير محمد علي، وهو مترجم القرآن إلى الإنكليزية ، وهو الذي أيد غلام رضا منذ انطلاقته . وهم يقولون بأنه نبي ، ولكن لا كتاب له ، كما هو حال أنبياء بني إسرائيل، أي نبي تبليغي .

ويؤولون آية الخاتمية بما لا يتنافى ومدعاهم . وقد جعلوا مركزهم مدينة لاهور . وربما سموا أنفسهم "الأحمدية اللاهورية" .

وأما الأحمدية فهم أتباع ابن غلام أحمد واسمه بشير الدين أحمد، فيدعون الإسلام ، ويقولون : إن النبي محمد (صلى الله عليه وآله) هو خاتم الأنبياء ، ولا يقولون بنبوة غلام أحمد .

وما يهمنا في هذا الموضوع هو استعراض أبرز وأهم الشبهات التي أثارها هؤلاء أو غيرهم من أرباب الفكر حول هذه المسألة ، ومحاولة الجواب عنها .

يمكن لنا حصر ما قاله هؤلاء بأمر واحد ، وهو رفض الخاتمية اعتماداً على تأويل أدلتها .

- **تأويل أدلة الخاتمية**

تتركز هذه الشبهة على ما يفهم من كلمات البهائية والقاديانية حول نقطتين أساسيتين ، هما :

١. تفسير كلمة «خاتم النبيين» الواردة في الآية المباركة بمعنى الحلية والزينة التي توضع في الإصبع ، أي أن النبي محمد هو أفضل الأنبياء ، لا آخرهم .

٢. تفسير النبيين في الكلمة ذاتها بأحد أمرين :

أ. بما لا يشمل الرسل ، فيبقى باب الرسالة مفتوحاً .

راجع : تامر ، د. عارف ، معجم الفرق الإسلامية ، دار المسيرة ، بيروت ، ١٩٩٠، والزركلي ، خير الدين ، الأعلام ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٩٧.

وظهير ، إحسان إلهي ، القاديانية دراسات وتحليل ، المدينة المنورة ، المكتبة العلمية، ١٩٦٧.
والسبحاني ، جعفر ، معالم النبوة في القرآن الكريم ، بيروت ، دار الأضواء ، ١٩٨٤.

ب. بالنبوة التشريعية خاصة دون النبوة التبليغية ، فيبقى هناك مجال لمجيء أنبياء يعملون على تبليغ الإسلام .

وفي معرض الجواب عن النقطة الأولى نقول :

وردت كلمة خاتم في قراءة عاصم المشهورة بالفتح ، وفي قراءة غيره بالكسر ، فعلى الكسر تكون اسم فاعل من خَتَمَ ، فهو خاتِم ، ومعنى ختم جاء أخيراً ، يقول أبو حيان التوحيدي :

قرأ الجمهور«خاتِم» بكسر التاء ، بمعنى أنه ختمهم ، أي جاء آخرهم.[١]

وعلى قراءة الفتح يحتمل فيها ثلاثة أوجه :

أ. أن تكون اسماً بمعنى ما يُختم به ، أي المختوم به باب النبوة ، فيكون وجوده (ﷺ) كالختم والإمضاء الذي يكون في آخر الرسالة .

ب. أن تكون فعلاً على وزن فاعَلَ ، فهي حينئذ مشتقة من خَتَمَ أيضاً، ومعناها أنه (ﷺ) ختَمَ النبيين ، مثل ضارب وقاتل، ولكن هذا الاحتمال مخالف للفصاحة لاستلزامه عطف الفعل «خاتَمَ» على

---

١ – الأندلسي، أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج٧ ، بيروت ، دار الفكر ، ١٩٨٣ ، ص ٢٣٦ .

الاسم «رسول الله»، وهو بعيد عن طريقة القرآن الكريم .

ج. أن تكون اسماً بمعنى آخر ، أي آخر النبيين ونهايتهم .

وأما احتمال أن تكون بمعنى الخاتم الذي يوضع في الإصبع ، فهو داخل في الاحتمال الأول ، وذلك لأن ما يختم به هو كل ما كان يُستعمل لختم الرسائل وإمضائها ، وبما أن الخاتم كان يوضع في إصبع اليد للمحافظة عليه فقد سميت كل حلقة توضع في الإصبع خاتماً ، أي كانت تجعل الأختام خواتم .

قال الزمخشري :

ومن المجاز : لِبسَ الخاتِمَ والخاتَمَ ، وتختَّم بالعقيق ، وختَّم صاحبَه . سمي باسم الطابع لأنه يُختَم به .[1]

وقال ابن خلدون :

وأما الخاتَم فهو من الخطط السلطانية والوظائف الملوكية ، والختم على الرسائل والصكوك معروف للملوك قبل الإسلام وبعده ، وقد ثبت في الصحيحين أن النبي (ﷺ) أراد أن يكتب إلى قيصر ، فقيل له : إن العجم لا يقبلون كتاباً إلا أن يكون مختوماً ، فاتخذ خاتماً من فضة ، ونقش فيه : محمدٌ رسول الله...

---

١ – الزمخشري ، أساس البلاغة ، بيروت ، دار المعرفة ، ١٩٧٩ ، مادة ختم .

إلى أن قال :

وتختَّم به أبو بكر وعمر وعثمان ، ثم سقط من يد عثمان في بئر...إلخ [1]

وليس في اللغة في معاني الخاتم ما يكون لمجرد الزينة . ولم يُعهد في اللغة العربية استعارة الخاتم بمعنى الزينة ، فلا يقال : فلان خاتَمُ القوم ، بمعنى زينتهم ، ولا : فلان كالخاتم ، بجامع الفضل بينهما .

ولو كان المقصود بيان أن النبي محمداً (صلى الله عليه وآله) هو زينة الأنبياء لكان من المناسب وصفه بأنه تاجهم لا خاتمهم .

وقد استخدم القرآن الكريم هذه المادة (ختم) بما ذكرنا في أكثر من موضع ، منها : ﴿ **الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ**﴾ [2] .

أي نطبع على أفواههم فنوصدها .

ومنها :﴿ **يُسْقَوْنَ مِن رَّحِيقٍ مَّخْتُومٍ ، خِتَامُهُ مِسْكٌ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ** ﴾ . [3]

---

١ – ابن خلدون ، المقدمة ، بيروت ، دار القلم ، ١٩٨٤ ، ص ٢٦٤ .

٢ – سورة يس ، آية ٦٥ .

٣ – سورة المطففين ، آية ٢٥ .

أي يُسقون من شراب خالص سُدت وأغلقت أوانيه بالمسك .

وكيف كان فإن دلالة الآية على انسداد باب النبوة مما لا يخفى على من له أدنى اطلاع على اللغة العربية .

وأما الجواب عن النقطة الثانية فهو أن النبوة لغةً هي الإخبار عن الله تعالى.[1] فهي منصب إلهي يحصل نتيجة الاتصال بالغيب، ورسالة الرسول لغةً هي دعوته الناس إلى ما أوحي إليه.[2]

فهي سفارة من جانب الله تعالى للتبليغ .

قال عز وجل : ﴿ **يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ** ﴾.[3]

وقد تكون الرسالة لأجل القيام بفعل معين لا مجرد الدعوة ، قال تعالى:

﴿ **قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا** ﴾ .[4]

ومن الواضح أنه لا يمكن أن يدعو الرسولُ الناسَ إلى شيءٍ إلا إذا كان قد بُلِّغَ به أولاً ، أي لا يكون الرسول رسولاً إلا إذا كان نبياً ، فماذا سيبلِّغ الناس إن لم يكن له اتصال بالغيب ومعرفة أمر الله تعالى . فنفي النبوة تعني

---

١ – الشرتوني،سعيد، أقرب الموارد، ج٢، قم، مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٣ هـ ص ١٢٥٩.

٢ – مجمع اللغة العربية ، المعجم الوسيط ج٢ ، طهران ، انتشارات ناصر خسرو، ١٩٧٢ ، الطبعة الثانية ، ص ٢٤٤ .

٣ – سورة المائدة ، آية ٦٧ .

٤ – سورة مريم ، آية ١٩ .

بالضرورة نفي الرسالة .

فإذا كان النبي محمد (صلى الله عليه وآله) خاتم النبيين فهذا يعني أنه خاتم الرسل أيضاً .

وأما حكاية النبوة التشريعية والنبوة التبليغية ، وأن نفي الأولى لا يستلزم نفي الأخرى ، فهي أهم نقطة في هذا الباب ، وتوضيح الأمر فيها أن يقال :

إن النبي حينما يُبعث بشريعة جديدة لم تكن موجودة قبله تكون نبوته حينئذٍ نبوة تشريعية ، وإذا بُعث لأجل تبليغ الناس أحكام شريعة سابقة فنبوته نبوة تبليغية .

وعليه ، فالنبوة التشريعية مختصة في خمسة رسل ، هم : نوح ، إبراهيم، موسى ، عيسى ، ومحمد (صلى الله عليه وآله) . وقد قال تعالى عنهم :

﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا ﴾.[1]

والنبوة التبليغية عامة تشمل جميع الأنبياء الآخرين .

والسؤال هنا : إن محمداً (صلى الله عليه وآله) هو نبي تشريعي كما كان موسى نبياً تشريعياً ، وعندما مات موسى (عليه السلام) بُعث بعده عدد كبير من الأنبياء لتبليغ رسالته إلى الناس ، فلماذا لا يبقى باب التبليغ مفتوحاً في شريعة محمد

١- سورة الشورى ، آية ١٣.

(صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) كما كان في نبوة موسى (عليه السلام) ؟

وهذا لا يتنافى مع كون شريعته آخر الشرائع ، فالشريعة مهما بلغت من الكمال لا تستغني عمن يقوم بنشرها وتجديدها لكي لا تندرس .

ولا ينافي ذلك الآية المتحدثة عن ختم النبوة ، لأنها تكون محمولة حينئذ على النبوة التشريعية فقط .

والجواب :

عندما يكون القليل وافياً بالغرض فإن الكثير يكون لغواً وإسرافاً ، وهو ما لا يعقل صدوره من الحكيم ، والله تعالى حكيم بالمطلق لا يضع الأمور إلا في مواضعها ، ﴿ **وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ** ﴾ [1] .

من هنا ، علينا أن نبحث عن واقع الأمم السالفة وواقع الأمة الإسلامية لمعرفة مدى الحاجة في كل منهما للنبوَّة التبليغية .

اعتماداً على ما يقرره المنهج التاريخي من أن حركة الأمم عبر التاريخ هي حركة تكاملية تدفعها للتقدم في طريق الوعي والمعرفة نستنبط أن أمة النبي إبراهيم (عليه السلام) كانت أنضج من أمة النبي نوح (عليه السلام) من الناحية الفكرية والحضارية ، وكذلك كانت أمة النبي موسى (عليه السلام) أنضج من الأمتين السابقتين ، وكذلك أمة النبي عيسى (عليه السلام) هي أنضج مما سبقها

---

١ – سورة الرعد ، آية ٨ .

من الأمم . ولعله لأجل ذلك كان عدد الأنبياء يتناقص باستمرار ، فالأنبياء بعد عيسى قليلون جداً بالنسبة لأنبياء بني إسرائيل. بل لم يكن بعد النبي عيسى (عليه السلام) سوى الحواريين ورسلهم إلى أن بُعث النبي محمدٌ (صلى الله عليه وآله).

ولنأخذ أمة النبي موسى (عليه السلام) كمثالٍ على النبوة التبليغية ، حيث أرسل الله تعالى العديد من الأنبياء على بني إسرائيل ليبلغوا رسالة موسى (عليه السلام) ، فما الذي دعا إلى بعث هذا العدد الكبير منهم ؟

بالمقارنة بين الأمم وقياس بني اسرائيل على الأمم السابقة نجدهم أكثر وعياً ونضوجاً ، لهذا كلفوا بإقامة دولة تقوم على مبادئ دين التوحيد، وهو ما لم يحصل لأمة أخرى قبلهم . ولكنهم بالقياس إلى من جاء بعدهم من الأمم نجد أن أمة موسى (عليه السلام) كانت لا تزال قاصرة عن تحمل مسؤولية النهوض بحفظ الدين ونشره وإقامة حدوده ، لهذا كانوا سريعي الانحراف والعود إلى الوثنية كما تشهد به توراتهم ، فكان لا بد من الأخذ بيدهم إلى تحقيق الهدف السماوي .

فمثلاً : ماذا فعلت هذه الأمة بكتاب نبيها ؟

مزقته كما يمزق الطفل كتابه عندما لا يكون بمستوى المسؤولية ، وحرَّفته عما كان عليه عند نزوله ليتلاءم مع مصالح رجال الدين الذين يفترض بهم أن يكونوا الأكثر وعياً ونضوجاً وتحملاً للمسؤولية.

قال الله تبارك وتعالى : ﴿وَمَا قَدَرُواْ اللّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُواْ مَا أَنزَلَ اللّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاء بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا﴾.[1]

بينما نجد في الطرف المقابل ، أي في الأمة الإسلامية ، كامل الوعي والحرص من هذه الناحية بالإضافة إلى التكليف بإقامة الدولة، فقد حرص أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وآله) على جمع سور القرآن في حياته وبعد موته ، وتوحيد المصاحف اعتماداً على أفضلها وأصحها والمحافظة على القرآن بالعمل بما جاء فيه ، بل أسسوا لفهمه ودراسته علوماً خاصة بذلك لا تقل عن عشرة علوم.

وما قلناه في حفظ القرآن نقوله في حفظ السنة الشريفة ، وفي حفظ الأحكام الشرعية ، وفي إقامة الحكم الإسلامي ، وفي تطبيق الحدود الشرعية ...إلى ما هنالك .

إذن ، عندما تكون الأمة بهذا المستوى من الوعي لا تعود بحاجة إلى بعث أنبياء لها ، وإنما تستطيع أن تتدبر أمرها بنفسها ، فلا حاجة إلى النبوة التبليغية .

وهناك جواب آخر يتناسب مع مذاق أتباع أهل البيت (عليهم السلام) على وجه

---

١ – سورة الأنعام ، آية ٩١ .

الخصوص ، فضلاً عن الجواب المتقدم ، وهو أن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) ، وهم مثال للراسخين في العلم مع أنهم ليسوا أنبياء ، أخذوا بيد الأمة من حيث نشر العلم والوعي ، حدود ثلاثة قرون إلى أن ترسخت كل الدعائم الأساسية لهذا الدين بحيث صار بمقدور العلماء العاديين أن يستمروا في تبليغ الدعوة ونشر الدين دون الحاجة إلى الأنبياء والرسل .

النوع الثاني من الشبهات

ما أثاره بعض المستشرقين وأرباب الفكر الغربيين وساندهم في ذلك بعض المثقفين ودعاة الانفتاح من المنتسبين إلى الإسلام، ويمكن حصر شبهات هؤلاء بثلاث شبهات ، هي :

- **الأولى** : الخاتمية تعني حرمان الأمم اللاحقة من فوائد النبوة ، وهو ما ينافي العدل الإلهي .
- **الثانية** : ختم النبوة يعني الجمود والتخلف عن مواكبة ركب التطور والحضارة وعدم تلبية حاجات المجتمعات .
- **الثالثة** : لا فائدة في ختم النبوة سوى إعادة صياغة فكرة شعب الله المختار وتطبيقها على الأمة الإسلامية بدلاً من بني إسرائيل .

• الشبهة الأولى

وتوضيح هذه الشبهة أن الخاتمية تعني الاقتصار على نبوة السابقين، وبالتالي حرمان الأمم اللاحقة من فوائد النبوة كالاتصال بالغيب ونزول الوحي وظهور المعجزات ، وهو ما يساعد كثيراً على هداية الأمة واتساع آفاقها العلمية وتقدمها في ركب الحضارة والرقي، وهذا الحرمان ينافي العدل الإلهي الذي لا بد أن يساوي في ألطافه ونعمه بين مخلوقاته وأممه .

والجواب :

أولاً : إن ما سمي بفوائد النبوة هو خاضع أيضاً لنظام الحكمة الإلهية وضوابطها ، بحيث لو لم يكن هناك حاجة تستدعي تحقق هذه الفوائد عبر النبوة لكان استمرارها لتشمل كل الأمم إلى يوم القيامة مخالفاً للحكمة ، ولكان لوناً من ألوان اللغو والعبثية .

وهنا ندعي أن الأمة لا تحتاج إلى النبوة بعد النبي محمد (صلى الله عليه وآله) لتحقيق هذه الأهداف ، إما لعدم الحاجة لتلك الفائدة أصلاً كالاتصال بالوحي وفعل المعجزات، أو لتحققها بدون نبوة كما في الاتصال بالعالم الغيبي ونحو ذلك .

ودليلنا على هذا المدعى أن الحاجة إلى المعجزة مرتبطة بادعاء النبوة ، فمن يدعي أنه نبي يحتاج إلى اجتراح المعجزات لِيُثبت للناس صدقه ،

وفي فرض عدم ذلك والقول بأنه لا نبي بعد محمد (صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ) ، لا يبقى داعٍ لها ، فتكون القضية سالبة بانتفاء الموضوع .

هذا من جهة المعجزات ، وأما من جهة الاتصال بالوحي فهو مرتبط بتبليغ التشريعات والأوامر الإلهية للناس عبر النبي ، فالحاجة إلى نزول الوحي رهينة بالحاجة إلى هذه التشريعات العامة التي يقيمها النبي ليشيد بها الدين الذي يأتي به ، ومع افتراض أن النبي (صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ) قد أكمل تشييد دينه وبلَّغ كل الأمور التي يجب تبليغها، وأسس أسسها ، وبنى قواعدها ، وجعلها مؤهلة للديمومة والبقاء إلى يوم القيامة ، لا يبقى داعٍ للاتصال بالوحي ، ويصبح الأمر من لزوم ما لا يلزم .

وأما الاتصال بالغيب ، وما يعبر عنه بالرقي الروحي الذي يؤهل البشر للاطلاع على العالم العلوي ومعرفة ما فيه ، ورؤية الملائكة والتحدث إليهم ، ومعرفة بعض الأمور الغيبية ، ورؤية الأشياء على حقائقها وما يتصل بذلك ، فإنه بالإمكان القول أن ذلك ليس من اللوازم الخاصة بالنبوة حتى ينسد بانسدادها ، ولذلك نرى أن هذا الاتصال موجود ومتيسر لغير الأنبياء من أولياء الله تعالى ، وهم موجودون في كل آن ، ولا يخلو منهم زمان ، والآيات والروايات، فضلاً عن الواقع ، تؤكد ذلك بما لا يدع مجالاً للشك.

وهؤلاء هم أهل الرياضات الروحية ، وأهل العبادة والزهد والتقوى

والإخلاص ، قال تعالى :

﴿ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إَن تَتَّقُواْ اللّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَاناً ﴾.[1]

أي يجعل في قلوبكم نوراً تفرقون به بين الحق والباطل ، وتميزون به بين الصحيح والزائف لا بالبرهنة والاستدلال بل بالشهود والمكاشفة .

وقال أيضاً :

﴿ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّهُ وَاللّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ .[2]

فإن عطف الجملة الثانية على الأولى يُشعر بالاتصال بينهما ، فتكون التقوى سبباً لحلول العلم الإلهي .

وقد نقل صدر المتألهين في كتابه «مفاتيح الغيب» حديثاً عن النبي (صلى الله عليه وآله) يقول : «إن لله عباداً ليسوا بأنبياء ، تغبطهم النبوة».

وعلق عليه بقوله :

وهذا الحديث مما رواه المعتبرون من المحدثين في طريقنا وطريق غيرنا .[3]

وفي كتاب الكافي عن الإمام الصادق (عليه السلام) :

---

١ – سورة الأنفال ، آية ٢٩ .

٢ – سورة البقرة ، آية ٢٨٢ .

٣ – الشيرازي ، صدر الدين ، مفاتيح الغيب ، ١٩٨٤ ، طهران ، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي ، ص ٤٢ .

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) :

«من ختم القرآن فكأنما أدرجت النبوة بين جنبيه .»[1]

وفيه أيضاً أن الإمام الباقر (عليه السلام) حينما سئل عن الأئمة كيف يعلمون العلم، قال :

كما كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) يعلمه ، إلا أنهم لا يرون ما كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) يرى ، لأنه كان نبياً وهم محدَّثون .[2]

وفي صحيح البخاري عن أبي هريرة قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) :

لقد كان فيمن كان قبلكم من بني إسرائيل رجال يكلمون من غير أن يكونوا أنبياء ...الخ[3]

وروى الشيخ الطوسي في أماليه بإسناده عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال :

كان علي محدَّثاً ، وكان سلمان محدَّثاً . قال ـ أي الراوي ـ: قلت: فما آية المحدث ؟ قال : يأتيه ملك فينكت في قلبه كيت وكيت .[4]

وأما حضارة الأمة وتقدمها فهو غير مرهون بالاتصال بالغيب ، وإنما هو مرهون بمدى استخدام أفراد الأمة لوعيهم وعقولهم واعتمادهم على

---

١ – الكليني ، الكافي ، ج١ ، مصدر سابق ، ص ٦٠٤ ، حديث ٥ .

٢ – المصدر السابق ، ج١ ص ٢٤٢ ح١ .

٣ – البخاري،محمد بن إسماعيل،صحيح البخاري،كتاب المناقب،بيروت،دار القلم،١٩٨٧،ح ٣٤١٣

٤ – الطوسي ، محمد بن الحسن ، الأمالي ، ١٤١٤ هـ ، قم ، دار الثقافة ، ص ٢٦٠ .

أنفسهم في حل المعضلات واكتساب العلوم والقيام بما يتوجب عليهم والالتزام بتعاليم النبي (صلى الله عليه وآله) والتقيد بها ، وقد أثبتت الأمة الإسلامية أنها بلغت ذلك في بعض مراحلها.

نعم من يرغب في الوصول إلى الدرجات العليا من الحضارة والرقي دون بذل جهد في التفكير والإبداع ودون عناء السهر والتنقيب والبحث، فقد يرغب في اتباع الطرق الغيبية في هذا المجال، ولكن بما أن الأمر متيسر بدونها فلا حاجة إلى الرجوع إليها ، وواقع الأمم غير الإسلامية مما هي اليوم في أفضل حالاتها من بعض النواحي الحضارية ، برغم عدم اعتمادها على الغيب ولا الوحي ، خير شاهد على ذلك .

وفيما يرتبط بمسألة العدل الإلهي فلا بد أن نذكِّرَ بأن العدل لا يجب أن يقوم على مبدأ المساواة ، بل ربما تكون المساواة في بعض الأحيان لوناً من ألوان الظلم .

فالعدل هو وضع الأمور في مواضعها .[1]

أو إعطاء كل ذي حق حقه .[2]

وعلى التعريفين لا يكون حرمان الأمة ما لا تحتاجه ظلماً ولا مخالفاً

---

١ - الشهرستاني ، مصدر سابق ، ج١ ص ٤٨ .

٢ - اليزدي ، محمد تقي مصباح ، دروس في العقيدة الإسلامية ، ج١ ، ١٩٩٥ ، طهران ، منظمة الإعلام الإسلامي ، ص ١٩١ .

للعدل الإلهي، بل هو من وضع الأمور في مواضعها وإعطاء كل ذي حق حقه .

• الشبهة الثانية

المجتمعات البشرية في تطور دائم ، مما يجعل علاقات البشر فيما بينهم أكثر تعقيداً مع مرور الزمن ، فكما أن هذه التعقيدات أدت فيما مضى إلى بعث أنبياء وشرائع جديدة لحل مشاكل الناس المستجدة ، فكذلك اليوم ، تحتاج هذه المجتمعات الحديثة إلى أنبياء يعملون على حل مشاكلها واستحداث أحكام متلائمة ومتناسبة مع حاجاتها لكي يصبح بالإمكان لدين الله تعالى أن يواكب تقدم المجتمعات وحضارتها .

فختم النبوة يعني الجمود والتخلف عن هذه المواكبة وبالتالي عدم تلبية حاجات المجتمعات .

والجواب :

لا ريب أن تغيرات كثيرة حصلت وتحصل كل يوم على مستوى علاقات البشر ومعاملاتهم وتفكيرهم وعاداتهم وغير ذلك ، ولكننا نسأل :

هل كل تغيير يحصل يقتضي بعث الرسل والأنبياء ، أم أن هناك حداً معيناً من التغيير يستدعي ذلك ؟

لا ريب أن مطلق التغيير لا يستوجب إرسال الرسل ، بدليل بقاء الأمة لفترة طويلة قبل النبي محمد (صلى الله عليه وآله) بدون نبي ، وهي الحقبة التي عرفت بـ«الفترة» وقد أشار إليها القرآن الكريم بقوله :

﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِّنَ الرُّسُلِ أَن تَقُولُواْ مَا جَاءنَا مِن بَشِيرٍ وَلاَ نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءكُم بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ .[1]

فقد يحصل تغييرات على مستوى الفرد وأخرى على مستوى الأسرة بل حتى على مستوى المجتمع ، ولكن الأحكام التي كانت سائدة قبل هذه التغيرات تظل وافية بحل هذه المشاكل وإعطاء هذه التغيرات أحكامها الملائمة لها، إذن هناك حدٌّ معين إذا بلغته تلك التغيرات كان بعث الأنبياء ضرورياً كالانحراف التام عن الشريعة السابقة أو إلغاء الناس ما يصلحهم من الكتب والتشريعات أو اندثار ذلك نتيجة الإهمال ، وهكذا ...

فما هو هذا الحد يا ترى ، ومن يتمكن من تحديده ؟

هذا السؤال هو مفتاح الجواب عن هذه الشبهة .

والجواب عليه بكل بساطة :

إن هذا الأمر بيد الله تعالى ، فهو الذي يحدد متى يجب بعث الأنبياء

---

١ – سورة المائدة ، آية ١٩ .

ومتى لا يجب ، وهو الذي يعرف مستويات انحراف الأمم أو تقدمها ، ويقدر أن هذا الحد من التغير يستوجب بعث الأنبياء أو لا ، وبالتالي يقرر ما الذي ينبغي فعله في هذا الخصوص .

وإذا كان البشر ليس بمقدورهم معرفة علل الأحكام الشرعية ليعرفوا مواطن تشريعها ، لأنهم قاصرون عن الإلمام بكل ما في الأشياء من مصالح ومفاسد، وهي ملاكات الأحكام الشرعية ، لأن المصالح والمفاسد شبكة معقدة جداً لا يعرفها بدقة سوى خالقها ، فمن المتعذر عليهم أن يعرفوا ملاك بعث الأنبياء ، وهو أمر أكثر تعقيداً ، ولا يدخل في دائرة عمل البشر، ولا يقع في نطاق قدراتهم العقلية .

نعم أقصى ما للبشر في هذا الخصوص أن يكتشفوا الحكمة من بعض التشريعات بعد تشريعها ، وذلك دون أن يصلوا إلى العلل الحقيقية ، أللهم، إلا إذا نص عليها المشرع نفسه .

وأما التغييرات الجزئية التي تحصل في المجتمعات ، كما هو الحال في هذا العصر ، فلها أحكامها الخاصة التي يمكن تبيينها من خلال الاستفادة من الأصول التي وضعها الإسلام والقواعد العامة التي شرعها ، وهو ما يجعله مخولاً أن يفي باحتياجات الأمة التي من هذا القبيل .

والشاهد على ذلك أننا لا نرى اليوم مسألة واحدة من متغيرات العصر

في أي حقل من الحقول العامة إلا وللإسلام فيها كلمة مبنية على أسس فقهية متينة ومعتمدة على قواعد وعمومات وإطلاقات مستفادة من القرآن الكريم أو من كلمات النبي والأئمة عليهم السلام.

هذا فضلاً عما يمكن أن تقدمه فكرة ولاية الفقيه من حلول خاصة في هذا المجال عبر توسعة صلاحيات الفقيه لتشمل جميع جوانب الحياة، فيقوم بالتالي بملء ما يسمى في الفقه بـ «منطقة الفراغ» التي تركها الشارع المقدس ليملأها الفقيه حسب الحاجة وعلى ضوء المتغيرات الزمانية - المكانية.

يقول ابن سينا في الشفاء:

ويجب أن يفوَّض كثير من الأحوال خصوصاً في المعاملات إلى الاجتهاد، فإن للأوقات أحكاماً لا يمكن أن تنضبط.

وأما ضبط المدينة بعد ذلك بمعرفة ترتيب الحفظة ومعرفة الدخل والخرج وإعداد أهب الأسلحة والحقوق والثغور وغير ذلك فينبغي أن يكون ذلك إلى السائس من حيث هو خليفة، ولا تفرض فيها أحكام جزئية، فإن في فرضها فساداً، لأنها تتغير مع تغير الأوقات.[1]

١ - ابن سينا، الشفاء، قسم الإلهيات، المقالة العاشرة، الفصل الخامس، ١٩٦٠، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ص ٤٥٤.

• **الشبهة الثالثة**

ما الفائدة من ختم النبوة بالنبي محمد (ﷺ) وبالتالي ختم الأديان بالدين الإسلامي ؟ وهل يراد إعادة طرح فكرة شعب الله المختار من جديد ، وهي فكرة مرفوضة بالنظر إلى سعة رحمة الله تعالى وشمولها لجميع عباده ؟

الجواب :

لا بد لنا هنا ، ومن باب المقدمة للجواب ، من إلقاء الضوء على الحكمة في ختم النبوة ومحاولة كشف السر في ذلك .

وفي معرض الإجابة نجد أن هناك ثلاثة اتجاهات ، هي :

١. ما عبر عنه المفكر محمد إقبال اللاهوري (١٨٧٦-١٩٣٦م) حيث حاول أن يبرر ختم النبوة تبريراً علمياً يعتمد على الميل إلى مصادر المعرفة الإنسانية التي عد منها مناشدة القرآن للعقل والتجربة على الدوام ، وإصراره على أن النظر في الكون والوقوف على أخبار الأولين صورٌ مختلفة لفكرة انتهاء النبوة .

وهو بذلك يبشر بمولد العقل الاستدلالي على حد تعبيره لأن :

النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير بحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها.

وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على مقود يقاد منه ، وأن الإنسان لكي يحصل كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يُترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو .[1]

ويفهم المضمون ذاته من كلمات الشيخ محمد عبده .[2]

وقد اعترض الشهيد مطهري في كتاب الوحي والنبوة على ما أفاده إقبال بأن توجيه العقل التجريبي إذا حل محل توجيه الوحي فإن ذلك يعني فلسفة ختم الدين لا ختم النبوة ، وأن عمل الوحي الإسلامي يكون فقط إعلان انتهاء دور الدين ، وبداية دور العقل والعلم، وهذا أمر مرفوض إذا قيس بمهمة الأنبياء وغاية بعثتهم.[3]

٢. ما أفاده الشهيد مرتضى مطهري في بعض أبحاثه ، حيث يقول:

لكل نبي من الأنبياء قابلية محدودة ومنزلة خاصة به ، فيطرح المعارف الإلهية على الناس بدرجة متناسبة مع درجة سيره وسلوكه أو مع مقدار عروجه في عالم الملكوت ... وفي ضوء هذا يمكن أن تكون مكاشفة تلك المعارف ناقصة، ويمكن أن تكون كاملة ، ويمكن

---

١ – إقبال ، محمد ، تجديد الفكر الديني ، ١٩٦٨ ، القاهرة ، ص ١٤٤ ، بتصرف .

٢ – عبده ، محمد ، رسالة التوحيد ، مكتبة الثقافة العربية ، ص ١٦٠ .

٣ – مطهري ، مرتضى ، الوحي والنبوة ، ص ٣٥.

أن تكـون أكمـل ، وهكـذا فهـي درجـات ، وأعلاهـا وآخرهـا هـو مـا يصطلح عليه بالختام ، وهو الحد النهائي في المكاشفة حيث يحصل فيه ذلك الإنسان المرشح ، وهو الإنسان الكامل طبعاً ، على أكبر مقدار مـن المعارف الإلهية بالشكل الذي يمكِّنُه من كشف ما يمكـن كـشفه منهـا بحيـث لا يتـرك أي مجـال لإنـسان بعـده أن يحظـى بمـا حظـي بـه مـن مكاشفة ومعارف تامة ...ولو فرضنا مجيء شخص بعده فإما أن يكون في درجته أو أكثر أو أقل منه ، فإن كـان أقـل منـه فـلا يعبأ بـه كمـا لا تكون له تلك المنزلة العلمية والاجتماعية ، وذلك لنقصه ، وإن كان في درجته أو أكثر منه على سبيل الفرض، فليس هناك من شيء وراء تلـك الأشياء كي يتسنى لها كشفه ، كما أنه سيكرر ما قاله الأول فيما لو صح بلوغه درجته.[1]

٣. الشهيد محمد باقر الصدر ، وبنظرة أكثر شمولية مما تقدم يُرجع أسباب تغيير النبوة والإتيان بنبوة جديدة إلى أربعة أسباب :

أ. إستنفاد غرض النبوة ، وذلك كما لـو كانـت وصـفة لمـرض معيـن، وقد تم الشفاء منه .

١ – مطهري ، مرتضى ، الإسلام ومتطلبات العصر ، ١٩٩٢ ، بيروت، دار الأمير ، ص ٢٩٠.

ب. إنقطاع تراث النبوة ، كموت النبي وزوال كتابه وما جاءهم به من مفاهيم وأفكار كما هو حال التوراة والإنجيل .

ج. محدودية نفس النبي من حيث الكفاءة والقدرة على التحمل ونشر الدعوة والقيادة ، والأنبياء في ذلك متفاوتون ودرجات ، وذلك كالكثير من أنبياء بني إسرائيل الذين بعثوا لمناطق محدودة وقوم معينين فقط .

د. تطور الإنسان المدعو . ويتصور هذا التطور في ثلاثة خطوط :

١. خط وعي التوحيد ، وهو لا بد أن يكون بالتدريج حسب قدرات البشر الذهنية ، ولنا على ذلك أمثلة : التوراة ، والإنجيل ، والقرآن ، فالقرآن يمثل أكمل صورة عن التوحيد .

٢. خط المسؤولية الأخلاقية لحمل أعباء الدعوة ، حيث أثبتت الأمة الإسلامية قدرة عالية على تحمل هذه المسؤولية بما لا يحتاج معه إلى نبوة جديدة بخلاف أمة موسى وأمة عيسى مثلاً.

٣. خط السيطرة على الكون ، الطبيعة . وهو خط متطور قبل الإسلام وبعده ، إلا أن النبوة غير مرتبطة بهذا الخط ، ومن هنا كان من الحتم أن تتغير النبوة بين الحين والحين وفقاً للخط

الأول والثـاني ، ولـم يكـن مـن الحـتم أن تتغيـر وفقـاً للخـط الثالث.[1]

وخلاصة القول ، كما يظهر من الاتجاهات الثلاثـة ، أن الخاتميـة تعنـي الكمال من حيث الكشف والإدراك ، وبالتالي ملء الفراغ المطلوب ملؤه لهداية البشر على أكمل وجه من جميع نواحي التغير الذي يستدعي ذلك ، وعليه لا يبقى داعٍ لمجيء نبوة جديدة . بل لا تعني النبوة الجديـدة سـوى التكرار فضلاً عن قطع الطريق على العقل البشري ليأخذ دوره في الوصـول إلى الكمال الممكن له .

---

١ – الصدر ، محمد باقر ، النبوة الخاتمة ، المطبوع ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات الشهيد الصدر ، ج١١ ، ١٩٩٠ ، دار التعارف ، ص ٣٩ ، بتصرف .

الفصل الثالث

ولاية الفقيه ونظام الحكم في الإسلام

نظام الحكم في الإسلام

ربما تكون مسألة «نظام الحكم في الإسلام» من أهم المسائل التي يُعنى بها علم الكلام الجديد ، وذلك لما لها من دور فاعل ومهم في تسيير الحركة العامة للمجتمع ، ولما لها من أثر هام في تنظيم شؤون الناس وتقديم الإسلام كدين ونظام يُعنى بشؤون الإنسان الدنيوية كما يُعنى بشؤونه الأخروية ، ولما لذلك من فائدة في إظهار الصورة الحقيقية والحضارية لهذا الدين الكامل في مقابل الكثير من الأنظمة والأديان الموجودة اليوم على الساحة الفكرية والدينية على السواء .

من هنا تولى العديد من علماء الأمة مهمة الكتابة والتأليف في هذا الأمر، وتولى كثيرون آخرون محاولات التطبيق والتنفيذ . ومع ذلك فإن هذه المسألة لم تبلغ بَعدُ مرحلة النضج الكامل ، ولا تزال تحتاج لمزيد من البلورة والتبيين ، وللكثير من التنقية والتنقيح .

وانطلاقاً من الموضوعية البحتة التي يتطلبها البحث العلمي ، وبحثاً عن الحقيقة التي يتوخاها علم الكلام الجديد ، لا بد من استعراض أهم وأبرز الآراء المطروحة اليوم المتعرضة لبيان شكل نظام الحكم الذي يدعو إليه

الإسلام .

ومن الغني عن البيان أن هناك أربع نظريات أساسية مطروحة في هذا الخصوص ، هي :

١. الديمقراطية .

٢. الشورى .

٣. ولاية الأمة على نفسها .

٤. ولاية الفقيه .

وسنعرضها ، إن شاء الله تعالى ، على التوالي مع بيان الفوارق الأساسية بينها ونقاط القوة والضعف في كل منها .

الديمقراطية

الديمقراطية ، وتعني حرفياً سلطة الشعب ، نظامٌ سياسي ، السلطة فيه للشعب .[١]

وذلك بأن يختار الشعب بالمباشرة أو غير المباشرة شكل الحكومة ورئيسها، أو رئيس الدولة ، وهو (الشعب) الذي يوافق مباشرة ، أو من

١ – بوناماريوف، ب. ن. ، القاموس السياسي ، ترجمة عبد الرزاق الصافي ، بيروت ، دار الفارابي ، ١٩٧٨ ، ص ١٥٤ .

خلال ممثليه ، على الدستور الذي يحكم البلاد ، وتكون كل التشريعات وكيفية تنفيذها تحت نظره أو نظر ممثليه .

والمراد بالشعب في البلد ذي الحكم الديمقراطي كل الأفراد دون تفرقة بينهم ، ما يسمح للجميع بممارسة دورهم السياسي دون موانع ، وأن يكونوا أحراراً في التعبير عما يرتضونه وما لا يرتضونه . وهم ، إلى ذلك ، متساوون في الصلاحية والمسؤولية ، وفي الحقوق والواجبات .

إذن ، «فالديمقراطية نظام يهدف إلى الحفاظ على حرية الإنسان وحقوقه وكرامته بغض النظر عن مكانته وانتمائه وعرقه ودينه وقوميته، وإلى توفير شروط العيش اللائق . لذلك تقوم الديمقراطية على ركيزتين أساسيتين هما الحرية والمساواة ، وتكتسب بعداً اقتصادياً واجتماعياً إضافة إلى بعدها السياسي .» [1]

والديمقراطية الحديثة المعمول بها اليوم لدى الغرب هي تجسيد لنظرية العقد الاجتماعي التي قال بها جان جاك روسو ، الذي يعتبر أن سيادة الشعب هي خير ضمان للحقوق الفردية ... وأنه بالعقد

---

١ – سليمان ، عصام، الديمقراطية : مفهومها ووظائفها ، مجلة المنطلق ، عدد ٩٨ ، رجب ١٤١٣ هـ ، بيروت ، ص ٣٤.

(الاجتماعي) يحكم الفرد على نفسه بأن يكون حراً .[1]

إذن يمكن تلخيص الأسس التي يقوم عليها هذا النظام بالبنود التالية :

١. القانون الحاكم هو من وضع الشعب أو خاضع لموافقتهم .

٢. يتم تعيين حاكم البلاد بالانتخاب من قبل الشعب أو ممثليه .

٣. تساوي جميع الأفراد في الحقوق والواجبات .

٤. للفرد حرية مطلقة لا تقف إلا عند حدود حرية الآخرين .

ويمكن أن نسجل على هذه البنود الملاحظات التالية :

- **أولاً** : هناك تنافٍ بيِّن بين مقولة «حكم الشعب» وقضية «تساوي الأفراد في الحرية» ، وذلك لأنه من غير الممكن عملياً أن يتم اختيار حاكم أو ممثلين يوافق عليهم الشعب كله فرداً فرداً ، فلا بد أن يكون هناك أقلية وأكثرية ، وتفوز الأكثرية بالحكم وترضخ الأقلية لها ، وبالتالي فإن شريحة لا بأس بها من أفراد الشعب ستسلب حريتها في اختيار الحاكم أو الممثل الذي تريده . فلم يصدق على الحكومة آنئذٍ أنها حكومة الشعب ، وإنما هي حكومة الأكثرية ، ولو كانت هذه الأكثرية عبارة عن

١ – توشار ، جان ، تاريخ الفكر السياسي ، ترجمة د. علي مقلد ، بيروت ، الدار العالمية ، ١٩٨٧ ، ص ٣٣٦ .

«النصف زائد واحد».

إذن ، «القول بأن الديمقراطية هي حكم الشعب بالشعب للشعب يحمل الكثير من المثالية ، لأنه لا يمكن للشعب في أي نظام سياسي أن يكون في الوقت نفسه حاكماً ومحكوماً ، ولا يمكن لأي نظام أن يحقق مصالح كل فئات الشعب على قدم المساواة ، لأن ليس لكل الفئات المصالح ذاتها . فالأنظمة السياسية تقترب من الأنموذج المثالي للديمقراطية بقدر ما تنبع من إرادة الغالبية العظمى من المواطنين، وتعبر عن مصالح أوسع فئات الشعب .» [(١)]

وعليه فليست الديمقراطية سوى حكم الأغلبية ، ما يعني زوال حق الأقلية فضلاً عن القُصَّر والذين لم يولدوا بعد ، الذين سيجدون حاكماً مفروضاً عليهم لم يشاركوا في انتخابه ، فكل هؤلاء لا ينظر إليهم النظام الديمقراطي ، ولا يراعي حقوقهم ، بل لا يمكنه أن يراعيها ، لأنه رهين رأي الأغلبية .

ومن هنا لا يُخفي أصحاب هذه النظرية خوفهم من حكم استبدادي متلبس بالديمقراطية ، وذلك فيما إذا كانت الأكثرية غير مؤمنة بالحرية والمساواة ، أو كانت - ، ولسبب ما ، - لا تحترم حقوق الأقلية

---

١ - سليمان ، عصام ، مصدر سابق ، ص ٣٦ .

السياسية.[1]

- **ثانيـــاً** : مـن المعـروف أن عامـة النـاس يميلـون فـي مـواقفهم حـسب توجيهات الخاصة، ويتأثرون بالإعلام وأبواق الدعايات ، ويقدمون، في كثير من الأحيان، مصالحهم المادية الآنية على المصلحة الحقيقية الدائمة ، بل يعملون على خلاف معتقدهم إذا تعارض مع بعض مصالحهم . وعليه ، فهم محكومون بشكل أو بآخر لمن يحقق لهم هذه المصالح الضيقة ، ولمن يمتلك وسائل الدعاية الأقوى . لهذا ترى أن الديمقراطية تخضع في عمليات الانتخاب التي تجري فيها لهيمنة النخبة، فتتحول إلى نظام النخبة بدلاً من نظام الأغلبية .

ويؤيد ذلك واقعُ حال الدول الديمقراطية اليوم ، فسرعان ما صارت مقاليد الأمور في أيدي ثلة من كبار المتموِّلين والمتنفذين من رؤساء الأحزاب والجمعيات والشركات ، بحيث صار ما يقرره هؤلاء هو الذي تختاره الأكثرية في كل العمليات الانتخابية .

من هنا يؤكد بعض الباحثين «أن هناك معطيات موضوعية تؤدي إلى الانحراف بالديمقراطية عن مسارها الصحيح ، فالتكتلات الرأسمالية الضخمة إن على المستوى الدولي أو على المستوى الوطني تهدد

---

١ – المصدر السابق ، ص ٣٧.

الديمقراطية ، وتسخرها لخدمة أهدافها»[1]

ومعنى هذا أنه لا يمكن الركون إلى أن الديمقراطية هي حكم الشعب ، ولا إلى أنها حكم الأكثرية . لأنه لا يمكن تطبيق ذلك ، فسيبقى حكم الشعب بالشعب، وحكم الأغلبية حبراً على ورق في بطون كتب منظري الديمقراطية .

وعندما تكون النظرية غير قابلة للتطبيق إلا بشكل منحرف فإن ذلك يدعو إلى الاعتقاد بوجود خلل في أصل النظرية . نعم ، هي نظرية قد يكون لها محل في مجتمع من الآلهة على حد تعبير روسو نفسه حيث عبَّر عنها بقوله :

لو كان هناك شعب من الآلهة فإنه يحكم نفسه ديمقراطياً . على كل حال الحكومة الكاملة جداً لا تلائم البشر .[2]

ثم إن هذا المآل ، وإن كان لا يسلب الحرية عن الأغلبية كما سُلبت عن الأقلية في الإيراد الأول ، إلا أنه يُفقد الديمقراطية روحَها التي تقوم بها ، وهي أنها حكم الشعب للشعب ، والواقع أنها صارت هنا حكم الخاصة للعامة.

---

١ - المصدر السابق ، ص ٣٨ .

٢ - توشار ، جان ، مصدر سابق ، ص ٣٣٧ .

وهذا مراد القائل : «ومن يدقق يجد أن الديموقراطية نظام طبقي.» [1]

- **ثالثاً** : القانون في النظرية الديمقراطية قانون وضعي ، فيُفترض فيه أن يراعي مصالح الجميع ، ويوازن بين رغباتهم وحرياتهم وحقوقهم ليسلك بين كل ذلك مسلكاً دقيقاً ، فيخرج بنتيجة يتساوى بها كل الناس . وهذا أمر غير ميسور للبشر ، لأنهم ، وبحسب طبيعتهم البشرية ، يخطئون ويصيبون ، ولهم أهواء ومصالح . فمن الطبيعي جداً أن يقدِّموا عند وضع القوانين مصلحةً ما على حساب أخرى بحجج مختلفة ، كأن يشرع الحزب الحاكم ما يعطيه مزيداً من القوة والاستمرار ، وأن تشرع الأغلبية الموالية للحكومة ما لا يقوِّي أحزاب المعارضة ، وهكذا ...

وعليه ، فلن يكون لنصف الناس تقريباً سوى الصبر على الظلم أو مغادرة البلاد كما هو الحال في الكثير من الدول الديمقراطية في الشرق.

فإذا أضفنا إلى ذلك مؤدى الملاحظة الثانية خرجت النتيجة أن القوانين الوضعية في الأنظمة الديمقراطية ستراعي مصالح الخاصة بالدرجة الأولى ، فإذا راعت يوماً مصالح العامة فبمقدارٍ لا يتعارض مع مصالح الخاصة . وهذا تماماً ما هو سائد اليوم في هذه الدول .

من هنا لا مبالغة في القول :

---

١ - يعقوب ، أحمد حسين ، النظام السياسي في الإسلام ، عمَّان ، ١٩٨٩ ، ص ٢٥٠.

«إن البرلمان حين يصوت ، لا يصوت بوعي وحرية كاملين ، لأنه إما أن يكون أعضاؤه منضوين في أحزاب تمثَّل في الحكومة ، فيأتمرون بأوامر تلك الأحزاب أو بأوامر الحكومة، أو أن أكثريته تمثَّل في الحكومة وتأتمر بأوامرها.» [1]

وهو ما لا نراه في القوانين الإلهية والتشريعات السماوية ، حيث لا مصلحة ترجح فئة على أخرى ، وإنما المصلحة العليا هي الحاكمة .

- **ورابعاً:** أن الحرية بالمفهوم الديمقراطي تفسح بالمجال للتحلل الخلقي، وتفكُّكِ الأسرة ، وهدر الأموال ، والانتحار ، وإلى الكثير من الأمراض الاجتماعية. وذلك لأن الفرد إذا جاز له أن يفعل بنفسه وبممتلكاته ما يحلو له مما لا يتعارض مع حرية الآخرين ، لن يرى لله ولا لغيره عليه حقاً في المحافظة على نفسه وممتلكاته ، ولا على الأخلاق والقيم ، بل سيجد نفسه منساقاً لإشباع رغباته على وفق الهوى والرغبة لا ضمن حدود القيم والمسؤولية العامة . وهذا ما يفتح ثغرة كبيرة في النظام الديمقراطي ، ويخلق حالة من التراجع الاجتماعي على هذا الصعيد.

ولعل ما تعيشه اليوم هذه الدول من التحلل الخلقي الذي لا نظير له ناشئ من الإسراف في الاستفادة من حرية الديمقراطية الحديثة .

---

١ – طي، د. محمد، الإمام علي ومشكلة نظام الحكم ، بيروت ، دار الغدير ، ١٩٩٧، ص ٩٦ .

الشـــورى

الشورى لغة مأخوذة من الجذر «شور» . قال في لسان العرب :

أشار إليه بمعنى أومأ ويكون ذلك بالكف والعين والحاجب . وشوَّر إليه بيده أي أشار . وأشار عليه بأمر كذا : أمره به . وأشار يشير إذا ما وجَّه الرأي . والمشورة اشتق من الإشارة ، ويقال : مَشُورة ، والشورى والمَشُورة واحد . [1]

فالشورى هي تبادل الآراء من قبل جماعة معينة بهدف الخلوص إلى رأي موحد أو إلى أصوب الآراء .

هذا هو معناها اللغوي ، وأما معناها في الاصطلاح فيمكن لنا تحديده من خلال استعمالاته المتعددة بأنه :

«نظام حكم يعتمد رأي الأغلبية ضمن فئة خاصة من الناس» .

والأصل في تشريع الشورى قوله تعالى :

﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ﴾. [2]

وقوله عز من قائل :

---

١ – الإفريقي، ابن منظور، لسان العرب ، ج٤ ، بيروت ، دار صادر ، ١٩٩٧، ط. ٦ ، ص ٤٣٧ .

٢ – سورة آل عمران ، آية ١٥٩ .

﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾.[1]

وذلك بتقريب أن الإسلام حث على الشورى والمشاورة ، باعتبار أن الإنسان يمكنه من خلال استعراض الآراء المختلفة أن يُشرك غيره من العقلاء في ما يريده ، ليتسنى له بذلك صياغة القرار الأصوب .

وقد وردت روايات كثيرة بهذا المعنى ، منها ما في الدر المنثور عن ابن عباس من أن رسول الله (ﷺ) قال بعد نزول آية المشاورة :

أما إن الله ورسوله لغنيان عنها ، ولكن جعلها الله رحمة لأمتي ، فمن استشار منهم لم يعدم رشداً ، ومن تركها لم يعدم غياً .[2]

وقد فهم دعاة الشورى أنها هي نظام الحكم في الإسلام بعد النبي (ﷺ) ، وادعوا أن الخلفاء الراشدين عملوا بهذا النظام طيلة فترة حكمهم. من هنا تطرح الشورى اليوم على أنها النظرية التي تمثل رأي الإسلام في نظام الحكم .

▪ بين الشورى والديمقراطية

بما أن المقصود من الشورى التشاور بمعنى تبادل الآراء للوصول إلى

---

١ – سورة الشورى ، آية ٣٨.

٢ – السيوطي،جلال الدين،الدر المنثور في التفسير بالمأثور،ج٢،بيروت،دار المعرفة، ص٩٠.

الرأي الأصوب ، فسيكون نظام الحكم الشوروي قائماً على ملاحظة جميع الآراء ، ثم العمل بأفضلها ، وهو غالباً ما يكون الرأي المجمع عليه ، أو رأي "الجماعة" ، بما تعنيه من الأغلبية الساحقة . ومبدأ الشورى بعيد كل البعد عن التفرد بالرأي ، بل هو تماماً في النقطة المقابلة له .

من هنا تبادر إلى بعض الأذهان أن الشورى ليست سوى الديمقراطية التي يدعو إليها الغرب .

ويذهب الدكتور رضوان السيد إلى أن من هؤلاء الميرزا محمد حسين النائيني (١٨٦٠-١٩٣٦م) ، ويضيف : ...وأن حسن البنا ألقى محاضرة بعنوان الديمقراطية الإسلامية ... وأن عباس محمود العقاد أصدر كتاباً بعنوان «الديمقراطية في الإسلام» ... وأن محمد سليم العوا ذهب ذات المذهب في «النظام الإسلامي للدولة الإسلامية» ، وكذلك فعل توفيق الشاوي في «فقه الشورى والإستشارة»، والشيخ يوسف القرضاوي في «مناداة معاصرة» .

ثم يضيف إلى هذه الأسماء اسم الشيخ محمد مهدي شمس الدين مستنداً إلى ما جاء في كتابه «في الاجتماع السياسي الإسلامي»، حيث انطلق من مقولة ولاية الأمة على نفسها .

إلى أن ينتهي الدكتور من سرده هذا بتأييد الشيخ فيما ذهب إليه.[1]

وعلى الضفة المقابلة لهؤلاء يقف آخرون ليقولوا : إن الديمقراطية ليست من الإسلام في شيء .

فيقول أبو علي المودودي :

إنها ليست من الإسلام في شيء ، فلا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية .[2]

وربما اعتمد من يرى الوحدة بين الديمقراطية والشورى على ما يُزعم من إن نظام الشورى كان معمولاً به في عهد الخلفاء الراشدين ، ثم ألغي في عهد معاوية ، مما يعني أن الفهم الإسلامي للرعيل الأول من الصحابة كان مستقراً على أن نظام الإسلام هو نظام الشورى .

وهو قول لا دليل عليه ، بل الدليل على خلافه ، حيث لم يثبت أن أحداً عمل بمبدأ الشورى سوى الخليفة الثاني ، ولمرة واحدة فقط ، وهي مع ذلك لم تكن شورى بمعنى الكلمة ، بل كانت تعييناً مموَّهاً ، لأن النتيجة كانت معلومة سلفاً ، وذلك طبقاً للشروط الخاصة جداً التي وضعها.

---

١ – السيد ، د. رضوان ، مسألة الشورى بين النص والتجربة التاريخية للأمة ، المنطلق ، عدد ٩٨ ، ص ٥٧ و ٥٩ .

٢ – عن : هويدي ، فهمي ، الإسلام والديمقراطية ، مجلة المستقبل العربي ، م١٢ ، عدد ١٦٦، ١٩٩٢ ، ص ٢٢ .

وأما الاستشارات التي كان يجريها بعض الخلفاء الراشدين في بعض مسائل الحكم ، فلم تكن شورى بمعنى النظام السياسي العام ، إذ لم تكن ملزمة ولا خاضعة لضوابط عامة ، وإنما كانت مجرد استشارات فردية يراد منها التنوُّر والازدياد في الأمر بصيرةً ، وذلك كما يفعل الكثيرون من الأفراد فيما يرتبط بشؤونهم الحياتية الخاصة .

نعم ، ذكر بعض الباحثين أن مبدأ الشورى عُمل به مرة واحدة ، وذلك عندما بويع أمير المؤمنين (عليه السلام) بالخلافة بعد مقتل عثمان مما شكل حالة جماهيرية تفوق الشورى قيمة .[1]

ولكن لقائل أن يقول : إن هذه البيعة لم تكن ناجمة عن شورى بما للكلمة من معنى ، فلم يعقد أهل الحل والعقد اجتماعاً ليتداولوا في أمورهم ، بأن يطرحوا أسماء الأشخاص المناسبين لتولي هذا الأمر ، ثم يخرجوا بنتيجة معينة ، كما هو المفترض فيها ، وإنما كانت مجرد بيعة لمن عيَّنه النبي (صلى الله عليه وآله) خليفة من بعده ، وإن جاء ذلك متأخراً زماناً عن وقته الذي حُدِّد له ، حيث أدرك الناس متأخرين أن علياً هو المتعين للقيام بمهمة الخلافة فتدافعوا على مبايعته .

---

١ – العاملي ، مصطفى قصير ، الشورى والبيعة ودورهما في انعقاد الإمامة الكبرى، بيروت ، المركز الإسلامي للدراسات ، ١٩٩٦ ، ص ٧٥ .

والحق أن مبدأ الشورى لا يمكن أن يراد به الديمقراطية بحال ، وذلك للاختلاف البيِّن بينهما بملاحظة البنود الأساسية التي تقوم عليها الديمقراطية والركائز الأساسية للإسلام التي لا يمكن للشورى أن تتنكر لها ، وهي :

١. أن القانون المعمول به في الإسلام ليس قانوناً وضعياً البتة ، وإنما هو قانون إلهي مفروض على الأمة ، لا خيار لها فيه .

٢. أن حدود الحرية في الشورى أضيق بكثير من حدودها في الديمقراطية، وذلك بملاحظة أن الإسلام يفرض قيوداً على الفرد لا تنبع من التعارض مع حرية الآخرين ، ولكنها تهدف إلى الحفاظ على الفرد والمجتمع ككل.

٣. أن أخذ المواقف في الشورى لا يجب أن يرضخ دائماً لرأي الأغلبية، إذ قد يكون الرأي الأصوب في تشخيص مصلحة المجتمع الإسلامي ما تراه الأقلية. وبعبارة أدق : ليس العمل برأي الأغلبية في الشورى مأخوذاً على نحو الموضوعية، بل كطريق للوصول إلى الصواب .

٤. من المسلَّم به أن الشورى لا تكون بين كل أفراد الأمة ، وإنما هي

بين خواصهم ، إما الفقهاء خاصة ، أو أهل الحل والعقد كما سيأتي.

وعلى فرض اختيار الشعب لبعض الفقهاء ليكونوا ممثلين عنهم في الشورى، فسيكون حقهم بالاختيار محصوراً في فئة محددة من الناس ، فليس للأفراد اختيار من يرونه مناسباً بالمطلق ليمثلهم ، كما هو الحال في الديمقراطية .

وهذا فرق جوهري بين النظريتين . فتختلفان من حيث النظرية ، وإن كانتا تتقاطعان أحياناً من حيث التطبيق .

نعم ، غاية ما بين الشورى والديمقراطية من اشتراك أنهما تعتمدان معاً رأي الأغلبية أحياناً ، وهذا لا يجعلهما واحداً ، ولعله لأجل ذلك قيَّد مناصرو الديمقراطية من المسلمين «الديمقراطية» ، فقالوا : «الديمقراطية في الإسلام» ، أو «الديمقراطية الإسلامية» .

وأما حكاية " ولاية الأمة على نفسها" فهي في الواقع مختلفة عن كلٍ من الديمقراطية والشورى بهذا المعنى ، وسنتحدث عنها مفصلاً في بحث خاص إن شاء الله تعالى .

- **تحليل مبدأ الشورى ومناقشته**

في معرض التحليل والمناقشة نرى أن المستفاد من الآيتين ليس واحداً:

- ففي الآية الأولى تظهر الشورى بمعنى الاستضاءة بآراء الآخرين واحترام آرائهم قدر الإمكان ، فإذا اتضحت الصورة وظهرت المصلحة العامة يعود أمر القرار لولي الأمر الذي هو هنا النبي (ﷺ) حسب منطوق الآية .

- وفي الآية الثانية يحتمل المعنى الأول ، ويحتمل أيضاً معنى آخر ينظر إلى التداول في مجاري الأمور والخروج بالرأي الأصوب ، وهذا لا يشمل المعصوم ، فلا يمكن دخول النبي في هذا المعنى لغناه بالوحي عن آراء البشر .

هذا المعنى (الثاني) هو المراد من مبدأ الشورى المطروح كنظام للحكم ، ويبرز فيه اتجاهان :

أ. «اتجاه يتحدث عن الشورى بوصفها مرجعية لاتخاذ القرار بالنسبة إلى الحاكم ، وآلية من آليات الحكم والسلطة عندما يتعلق الأمر بشأن من الشؤون العامة للدولة والمجتمع .

ب.اتجاه تبدو الشورى فيه قيمة تربوية تحض النصوص الواردة على الأخذ بها فيما يتعلق بكيفية العيش وطريقة الحياة على مستوى

الفرد أم على مستوى المجتمع .»[1]

فعلى الاتجاه الثاني لا تكون الشورى سوى طريقة فضلى لمعالجة الناس لأمورهم الحياتية فيما بينهم ، وهو أمر لا تتدخل الدولة فيه عادةً ، فلا يشكل نظاماً للحكم بالمعنى المبحوث عنه هنا .

وبناء على استفادة المعنى المذكور في الاتجاه الأول ، أي ما يتعلق بشؤون الحكم والإدارة ، ظهرت مجموعة خلافات بين دعاة الشورى أنفسهم حول عدة أمور ، منها :

١. كون الآراء التي تفضي إليها ملزمة للحاكم أو غير ملزمة له .
٢. تعيين أهل الشورى وتحديد من هو جدير بأن يُشاوَر ، فقد رأى البعض أن الفقهاء هم أهل الشورى ، وذهب آخرون إلى أن أهل الشورى ليسوا الفقهاء وحدهم ، وإنما هم أهل الحل والعقد . وأهل الحل والعقد يشملون ، إلى جانب الفقهاء ، أهل الاختصاص في كل حقل من حقول الحياة والمجتمع .

وأهل الحل والعقد هم صفوة الناس ونخبتهم ممن تتوفر فيهم شروط محددة لخَّصها الماوردي في الأحكام السلطانية ، ووافقه عليها أبو يعلى

١ – الأمين ، محمد حسن ، بين الشورى والديمقراطية ، مجلة المنطلق ، عدد ٩٨ ، ص ٣٩ .

في أحكامه ، وهي: العدالة والعلم والحكمة .[1]

وقال الماوردي : إن أقل ما تنعقد به الإمامة من أهل الحل و العقد خمسة يجتمعون على عقدها ، أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة .[2]

وفي معرض النقد والمناقشة نسجل الملاحظات التالية :

- أولاً : إن هذا المعنى (أي الشورى كمبدأ للحكم) لا يناسب عصر صدور الآية المباركة ، فإنه من الواضح أنه لو كان رأي الأكثرية هو النافذ، وآمنا بولاية الشورى ، فإنما يكون هذا في عصر غياب المعصوم (عليه السلام) ، وعلى الأقل بعد غياب الرسول (صلى الله عليه وآله) لا في زمنه .

والآية يُفترض بها أن تنطبق على عصر صدورها كما تنطبق على العصور الأخرى ، وبهذا يتبين عدم إرادتها لذلك المعنى للشورى ، وأنها لا تعني ولاية الأكثرية .

- ثانياً : لم يرد في النصوص الإسلامية في مبدأ الشورى كنظام للحكم سوى هذه الكلمة الواردة في سورة الشورى ، وهي ، كما بينا ، مبهمة المعنى ، يدور أمرها بين معنيين ، ثم يتردد أحدهما بين أن يكون نظام

---

١ – الماوردي ، الأحكام السلطانية ، قم ، مركز النشر ، ١٤٠٦ هـ ، ص ٦– ٧. والفراء، أبو يعلى ، الأحكام السلطانية ، مطبوع مع سابقه ، ص ١٩.

٢ – المصدر السابق .

حكم لإدارة شؤون الأمة أو طريقة عمل للأفراد لينظموا بها أمورهم الخاصة والعامة .

ومن غير المعقول أن يكتفي الإسلام في بيان أمر هام وحيوي كهذا بكلمة مبهمة . بل كان من المفترض أن ترد لها توضيحات كثيرة في نصوص النبي (ﷺ) على الأقل لكي لا تقع الأمة في حيرة من أمرها .

وأجاب بعضهم بالقول :

إن الشريعة الإسلامية إنما لم تبين ذلك لكي يبقى مبدأ الشورى مبدأً مرناً يطبق في كل زمان ، وعلى وفق مصلحة ذلك الزمان والمكان .[1]

ولكنه جواب غير تام ، وذلك لما هو معلوم من وجود فارق كبير بين «المرن » و«المبهم» أو «المهمل» بالاصطلاح الأصولي ، فالإسلام وإن كان يشتمل على العديد من المبادئ المرنة ولكن ذلك لا يكون إلا واضحاً مبيناً ضمن ضوابط معينة تسمح له أن يُطبق في موارده ولو تغيرت الأزمنة والأمكنة ، وذلك مثل قاعدة لا ضرر ، أو قاعدة نفي الحرج ومثل معنى الغنى والفقر وغير ذلك .

بينما ليس من الواضح ماذا يراد بالضبط من الشورى ، وكيف تُجمع الآراء ، ومن هم أهل الشورى ، وكم عددهم ، وما هي الأمور التي يشترك

---

١ – الدوري ، قحطان عبد الرحمن ، الشورى بين النظرية والتطبيق ، ص ٦٧ .

فيها كل الناس ، وما هي الأمور التي تختص بأصحاب الشورى ... إلى ما هنالك من أمور لم يرد في الشريعة بيانها ، ما يُبقي مبدأ الشورى محاطاً بالكثير من عناصر الغموض .

ومما يمكن أن يستدل به الشيعة بالخصوص على شرعية الشورى مشاركة أمير المؤمنين (عليه السلام) في الشورى التي عينها الخليفة الثاني لتختار خليفة من بعده ، بتقريب أن عمله هذا إمضاء لها ، ولولا شرعيتها لما شارك فيها .

ولكنه مدفوع بعدة أمور ، أهمها ما جاء في علل الشرائع من أن عمه العباس عرض عليه (عليه السلام) عدم المشاركة في الشورى ، فلم يطعه ، وعندما انفضت الشورى على مبايعة عثمان لامه على المشاركة ، فأجابه بقوله :

يا عم ، إنه قد خفي عليك أمر ، أما سمعت قوله على المنبر : ما كان الله ليجمع لأهل هذا البيت الخلافة والنبوة ، فأردت أن يكذِّب نفسه بلسانه، فيعلم الناس أن قوله بالأمس كان كذباً باطلاً ، وأنا نصلح للخلافة.[1]

---

١ - الصدوق ، علل الشرائع ، ج١ ، بيروت ، دار البلاغة ، طبعة مصورة عن طبعة النجف الأشرف ، ١٩٦٦ ، ص ١٧١ .

ولاية الأمة على نفسها

ذهب البعض إلى أن الأمة الإسلامية أمة رشيدة ، ولها الولاية على نفسها، فهي سيدة نفسها ، وبالتالي حاكمة على نفسها، وبما أن حكومة الأمة بما هي جميع الأفراد أمر غير معقول، وإلا عمت الفوضى ، وساد الهرج والمرج ، حقَّ للأمة اختيار شخص مناسب ليكون وكيلاً عنها في ممارسة السلطة ، فتنتخبه وتخوله أمور الحكم في مقابل أن يضمن لها حرية الأفراد والمساواة بينهم .

يقول محمد يوسف موسى :

إن الأمة مصدر السلطات ، وإن العلاقة بين الأمة والحاكم علاقة عقد اجتماعي سماه المسلمون المبايعة ، وجعلوها حقيقة لا افتراضاً . وهذا هو الفهم الصحيح للسيادة في العصر الحديث.[1]

وهذا مشابه إلى حد بعيد لنظرية العقد الاجتماعي عند توماس هوبز (١٥٨٨ — ١٦٧٩م) الذي يرى أن السلطة نابعة من توافق الأفراد على حاكم بعينه، ثم إجراء العقد معه بنحو ما ، يقول :

تقوم السيادة على عقد ، ومع ذلك فليس الأمر أمر عقد بين الملك ورعيته، بل

١– عن : القاسمي ، ظافر ، نظام الحكم والشريعة ، ص ٢٧٣ .

بين الأفراد الذين قرروا أن يكون لهم ملك .[1]

وقد استدل دعاة هذه النظرية على دعواهم بعدة أمور ، منها :

١. توجيه الكثير من الخطابات الشرعية الواردة في القرآن إلى الأمة للقيام بها ، وخصوصاً تلك التكاليف التي تهم المجتمع ، وذلك كقوله تعالى : ﴿ **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ** ﴾.[2]

وقوله تعالى : ﴿ **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللّهِ**﴾.[3]

﴿ **وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً**﴾.[4]

قالوا في بيان هذا الاستدلال :

قد يستدل على سلطة الأمة وأنها مصدر السيادة بأن القرآن في كثير من آياته يتوجه إليها بالخطاب في الأمور العامة ، أي إلى الجماعة الإسلامية كلها ، وما هذا إلا لأنها صاحبة الحق في تنفيذ الأوامر

---

١ – توشار ، جان ، مصدر سابق ، ص ٢٦٢ .

٢ – سورة النور ، آية ٢ .

٣ – سورة المائدة ، آية ٣٨ .

٤ – سورة النور ، آية ٤ .

والرقابة على القائمين بها ، وهذا بيقين مظهر السيادة والسلطان ...[1]

٢. وقوع البيعات المتعددة التي أنجبت الخلافة الرشيدة ، ما يعني أن الأمة تقوم بدورها ، وتمارس حقها في السلطة ، فتختار الحاكم الذي تراه مناسباً.

يقول طه حسين : إن أمر الخلافة قام على البيعة ، أي على رضا الرعية، فأصبحت الخلافة عقداً بين الحاكمين والمحكومين .[2]

وهذه النظرية قديمة عند أهل السنة ، فبما أنهم يرون أن الإمامة من فروع الدين ، فهي من شؤون الأمة . وهذا في الحقيقة تحليل حصل لاحقاً لأجل تبرير خلافة الخلفاء ، فهم لا يؤمنون بضرورة أن ينص النبي (ﷺ) على الخليفة من بعده، ويؤمنون بأنه لم ينص على أحد ، فكانت هذه الفكرة لتؤكد أن النبي (ﷺ) تعمَّد عدم تعيين خليفة من بعده كي يترك الأمر للأمة لتقوم بدورها في اختيار الرجل الذي تراه مناسباً ، ولتمارس حقها في حكومة نفسها .

وقد استدلوا على ذلك بأحاديث مثل :

---

١ – عن : القاسمي ، ظافر ، مصدر سابق ، ص ٢٧٣ .

٢ – المرجع السابق ، ص ٢٧١ .

«لا تجتمع أمتي على ضلالة». [1]

و«لا تجتمع أمتي على خطأ». [2]

وبعض الأحاديث التي ورد فيها لفظ الجماعة ، مثل :

«يد الله مع الجماعة». [3]

ثم اختلفوا في المراد من اجتماع الأمة ، فمنهم من فهم منها إجماع الأمة بأسرها كالهشامية من المعتزلة وأبي بكر الأصم ، فقرروا ضرورة إجماع الأمة عن بكرة أبيها . [4]

وبما أن هذا أمر غير متيسر ، فقد حددها آخرون بجماعة خاصة سموهم بأهل العقد [5] ، أو أهل الحل والعقد .

---

١ – القزويني ، الحافظ محمد بن يزيد ، سنن ابن ماجة ، كتاب الفتن ، المملكة السعودية ، الطباعة العربية السعودية ، ١٤٠٤ هـ ، حديث ٣٩٤٠ .

٢ – المعتزلي، ابن أبي الحديد ، شرح نهج البلاغة ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج ٢٠، مصر ، مطبعة البابي الحلبي ، ١٩٦٥ ، ص ٣٤ .

٣ – الترمذي ، محمد بن عيس ، سنن الترمذي ، كتاب الفتن ، المكتبة الإسلامية ، ١٩٨٣ ، حديث ٢٠٩٢ و٢٠٩٣ . والنسائي ، سنن النسائي ، كتاب تحريم الدم ، دار البشائر الإسلامية ، ١٩٨٦ ، حديث ٢٩٥٤ .

٤ – الشهرستاني ، محمد بن عبد الكريم ، الملل والنحل ، ج١ ، قم ، منشورات الشريف الرضي ، ١٣٦٧ هـ ش . ، ص ٧٠ .

٥ – الأشعري ، أبو الحسن ، مقالات الإسلاميين ، ج٢ ، مصر ، ١٩٨٥ ، ص ١٣٢ .

وحددهم التفتازاني بأنهم «العلماء والرؤساء ووجوه الناس .[1]

ولا يخفى أن أدلة الشورى بما تعنيه من وقوع التشاور بين أفراد الأمة لاختيار الحاكم تتناسب مع حكاية ولاية الأمة على نفسها ، وتصلح مؤيدة لها ، بل إن ولاية الأمة على نفسها قائمة على مبدأ الشورى ، وهو ما يصرح به أصحاب هذه النظرية .

يقول الشيخ محمد مهدي شمس الدين في كتابه «في الاجتماع السياسي الإسلامي» :

إن الشورى في عصر غيبة الإمام المعصوم (عليه السلام) عند الشيعة الإمامية ومنذ وفاة النبي (صلى الله عليه وآله) عند غيرهم من المسلمين واجبة على الأمة وعلى الحاكم ، وملزمة لهما ، فيجب على الأمة أن تدير أمورها العامة عن طريق الشورى ، ويجب على الحاكم أن يحكم عن طريق الشورى ، وهو ملزَمٌ شرعاً باتباع ما تنتهي إليه عملية الشورى .[2]

ومما يقوله الشيخ أيضاً في هذا المجال ، مع أنه يؤمن بورود النص عن النبي (صلى الله عليه وآله) على خلافة الإمام علي (عليه السلام) من بعده :

إن ولاية الأمة على نفسها صحيحة في نفسها لولا النص ، فإذا غاب

---

١ - التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد ،ج٥ ، بيروت ، عالم الكتب، ١٩٨٩، ص ٢٣٣ .

٢ - شمس الدين ، محمد مهدي ، في الاجتماع السياسي الإسلامي ، بيروت ، المؤسسة الدولية للنشر والتوزيع ، ١٩٩٩ ، ص ٩٨ .

الإمام المنصوص عليه صار الناس في زمان لا نص فيه ، فالولاية عندئذ تصبح للأمة، ولها أن تنصب من تشاء .[1]

تختلف نظرية ولاية الأمة على نفسها عن الديمقراطية في أنها نابعة من مبدأ إسلامي ، ومطبَّقة على مجتمع إسلامي ، وبالتالي فإن القانون فيها هو الإسلام ، وأن الحرية فيها هي عين الحرية التي يحددها الإسلام ، في الوقت الذي تشترك معها في مسألة تحكيم الأغلبية في تعيين الحاكم .

وتختلف عن الشورى بمعناها الخاص في أن اختيار الحاكم يتم من قِبل أفراد الأمة لا من قِبل جماعة محددة كأهل الحل والعقد أو الفقهاء . فقد تختار الأمة مجلساً مكوناً من هؤلاء يمثلها ، وقد تختاره من غيرهم، وقد لا تختار مجلساً أصلاً ، وإنما تنتخب الحاكم مباشرة. كل ذلك يرجع لما ترتئيه هذه الأمة الرشيدة .

ومما تختلف فيه عن ولاية الفقيه العامة أن الفقيه لا دور سلطوي له فيها، وإنما دوره تشريعي فقط .

يقول الشيخ شمس الدين موضحاً هذا الفرق :

أما نظرية الشورى في رأينا الفقهي (مبدأ ولاية الأمة على نفسها) فلا

---

١ - شمس الدين ، محمد مهدي ، نظام الحكم والإدارة في الإسلام ، بيروت ، المؤسسة الدولية للنشر والتوزيع ، ١٩٩١ ، ص ٢٣٥ .

دور فيها للفقيه (بمعنى أنه يحكم ، وأنه مصدر للشرعية) ، ودور الفقيه فيها هو دور المستشار والمفتي . إنه يتمتع بموقع تشريعي ، وليس مصدراً للشرعية .[1]

وفي حال اختارت الأمة فقيهاً ليحكمها ، تختلف حينئذٍ عن ولاية الفقيه في أن صلاحيات هذا الحاكم مستمدة من الأمة .

والشورى التي يقول بها الشيخ شمس الدين ، ويبني عليها نظرية ولاية الأمة على نفسها ، محدودة بحدين لا تتجاوزهما ، يذكرهما في كتابه ، فيقول :

وللشورى حدان :

- أحدهما : مورد وجود حكم شرعي ثابت بنص قطعي تفصيلي ، في الكتاب والسنة أو بغيرهما من الأدلة .

- ثانيهما : أن لا تخالف نتيجة الشورى حكماً شرعياً ثابتاً في الشريعة، وفيما عدا ذلك فإن جميع قضايا المجتمع والحكم مما ينطبق عليه (الأمر) / (أمر المسلمين) موردٌ للشورى اللازم إجراؤها ، الملزمة نتائجها.[2]

---

١ – شمس الدين ، في الاجتماع السياسي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٣٥١.

٢ – المصدر السابق .

بينما تكون صلاحياته بناءً على نظرية ولاية الفقيه العامة ، وكما سيأتي، مستمدة من الله تعالى ، وبما أنه فقيه فإنه هو الذي يحدد ويستنبط الحكم الشرعي من أدلته ، ويعمل بما يمليه عليه رأيه الفقهي ، دون الحاجة إلى الرجوع إلى الأمة .

هذا ، فضلاً عن أن نصبه وعزله ليس خاضعاً لرأي الأمة ورضاها ، وهذا هو جوهر البحث الذي طُرح مؤخراً في إيران حول ما إذا كان الولي الفقيه وكيلاً عن الناس أم نائباً عن الإمام المعصوم .

وعلى كل حال نلحظ عدة ثغرات في هذه النظرية ، وهي :

- الأولى : أن الإيمان بالنص يتنافى مع الإيمان بولاية الأمة على نفسها ، وذلك لأن القول بالنص يعني الالتزام بأن الأمة لا يمكنها أن تختار لنفسها لذلك اختار لها الله تعالى . وهذا معناه أنها لم تبلغ بعدُ مرحلة الرشد التي تسمح لها بأن تختار حاكمها. فمع الإيمان بأنها راشدة ، وأنها يمكن أن تختار لنفسها يصبح القول بالنص لغواً وباطلاً.

فعلى من يؤمن بهذه النظرية أن يسلم بصحة كل حاكم بايعته الأمة ، ولو كان ظلوماً جهولاً .

ودعوى تخصيص هذه النظرية بالنصوص الناهية عن تولي ومبايعة الظالمين غير مسموعة ، لأنها تفترض أن الأمة مخطئة وتحتاج إلى

تسديد، بل دعوى التخصيص هي شاهد إضافي على أن الأمة لا تزال دون المستوى المطلوب من الرشد من هذه الناحية.

- الثانية : ولاية الأمة على نفسها تعني في النهاية حكم الأغلبية ، وهي متحدة مع الديمقراطية بالمبدأ والأسلوب والنتيجة ، فيرد عليها كل الملاحظات الواردة على الديمقراطية في هذه المجالات .

فلو اختارت غالبية الأمة في عصر الغيبة جاهلاً ظالماً ليدير شؤونها لمجرد أنه غني وقد أدار بمهارة العملية الانتخابية مستفيداً من وسائل الإعلام وأساليب الإقناع، هل من المعقول أن يقبل الإسلام بذلك ؟

من المقطوع به أنه لا يمكن للإسلام أن يقبل بمثل هذه السلبيات في إدارة شؤون المجتمع الإسلامي مع إمكانية تجنبها بنظام أكثر دقة وأكثر التزاماً بالحكم الشرعي الإلهي .

- الثالثة : أن توجيه الخطابات الشرعية بلسان الجمع لا يعني تكليف الأمة بأمور الحكومة وإقامة الحدود ، إذ إن هذه الخطابات إما واجبات كفائية يراد تحقيقها من أصحاب الشأن في ذلك ، وهم ولاة الأمر ، أو واجبات عينية ، فيلزم كل فرد أن يقيم الحدود ، ولا يلتزم بذلك أحد من المسلمين .

ولو وجهت هذه التكاليف بلسان المفرد لقال قائل : هذه الحدود

تكاليف مختصة بزمن النبي (صلى الله عليه وآله) ، وأن المكلف بتنفيذها هو النبي شخصياً . فالسر في توجيه الخطاب بلسان الجمع بيان أنها أحكام خالدة مستمرة ، وعلى ولاة الأمر القيام بها في كل زمان ومكان .

- الرابعة : لو كانت الأمة هي المخاطبة بتنفيذ هذه الأحكام لما ساغ لها توكيل غيرها بها ، لأن الأمر هنا ليس حقاً من حقوقها لتوكل به غيرها ، وإنما هو تكليف يجب الالتزام به . ولا يصح توكيل الغير بالتكاليف ولو كانت كفائية.

فإن قيل : هذا الغير هو الحاكم ، وهو أحد أفراد الأمة ، وبقيامه بهذا التكليف يسقط عنها ، كما هو حال كل واجب كفائي .

يقال : على هذا لا يكون نائباً عنها ، فمثله في ذلك مثل أي فرد ، وهو يقوم بذلك عن نفسه أصالة ، وهذا خلاف الفرض .

- الخامسة : هذه التكاليف ليست سوى أمور فرعية محددة ، هي بعض شؤون الحكم، فعلى فرض التسليم بالدلالة المزعومة لا يثبت المطلوب ، إذ لا يمكن الاستدلال بالخاص على العام .

ولايــة الفقيــه

الولاية لغة تعطي معنى السلطة والحكومة كواحد من معانيها .

«وَليَ الشيء وعليه وِلاية ووَلاية: ملك أمره وقام به ، أو الوَلاية بالفتح المصدر ، وبالكسر الخِطة والإمارة والسلطان .»[1]

ويراد منها هنا ذات المعنى اللغوي ، فولاية الفقيه هي حكومة الفقيه الجامع للشرائط على الأمة ، وسلطته عليها ، وقيامه بأمرها . وهي مسؤولية إلهية جسيمة تكمل دور النبوة والإمامة في إقامة حكم الله في الأرض ، وتهدف إلى إدارة كل شؤون الأمة وفي شتى المجالات .

يقول الإمام الخميني (قدس سره) :

فالولاية تعني الحكومة والإدارة وسياسة البلاد وليست – كما يتصور البعض – امتيازاً أو محاباة أو اثرة ، بل هي وظيفة عملية ذات خطورة بالغة.[2]

وقد طرح العديد من فقهاء الشيعة مبدأ ولاية الفقيه في كتبهم بدءً من الشيخ النراقي ومروراً بصاحب الجواهر والشيخ الأنصاري ، وعمل به بعضهم كالمحقق الكركي والإمام الخميني (قدس سره) الذي فتح الباب واسعاً، ورسَّخ دعائم هذه النظرية، وجعل الفكرة واقعاً حياً.

---

١ – الشرتوني، سعيد ، أقرب الموارد ، ج٢ ، قم ، مكتبة المرعشي النجفي ، ١٤٠٣ هـ ، ص ١٤٨٧.

٢ – الخميني ، روح الله ، الحكومة الإسلامية ، قم ، ص ٥٠ .

بين ولاية الفقيه والأنظمة الأخرى

لا تعني ولاية الفقيه حكومة رجال الدين المستبدة التي كانت سائدة في القرون الوسطى في أوروبا ، والتي لم تكن تخضع لقانون سوى ما يراه ويستحسنه آباء الكنيسة ، وإنما هي حكومة القانون الإلهي الذي يجب على الفقهاء تطبيقه والالتزام به ، فهي في جوهرها حكومة «ثيوقراطية» ، ولكنها خاضعة لقانون إلهي محدد ، هو الإسلام .

يقول الإمام الخميني (قُدِّسَ سِرُّهُ) في كتابه الحكومة الإسلامية :

«الحكومة الإسلامية لا تشبه الأشكال الحكومية المعروفة . فليست هي حكومة مطلقة يستبد فيها رئيس الدولة برأيه عابثاً بأموال الناس ورقابهم...

ويضيف ، رضوان الله عليه :

الحكومة الإسلامية ليست مطلقة ، وإنما هي دستورية ، ولكن لا بالمعنى الدستوري المتعارف الذي يتمثل في النظام البرلماني أو المجالس الشعبية ، وإنما هي دستورية بمعنى أن القائمين بالأمر يتقيدون بمجموعة الشروط والقواعد المبينة في القرآن والسنة التي تتمثل في وجوب مراعاة النظام وتطبيق أحكام الإسلام وقوانينه، ومن هنا كانت الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون الإلهي...

ويكون الفرق بين الحكومة الإسلامية والحكومات الدستورية الملكية منها والجمهورية في أن ممثلي الشعب أو ممثلي الملك هم الذين يقننون ويشرعون ، في حين تنحصر سلطة التشريع بالله عز وجل .» [1]

▪ ولاية الفقيه والديمقراطية الحديثة :

تمتاز ولاية الفقيه عن الديمقراطية الحديثة وغيرها من أشكال الحكم الديمقراطي بأمرين أساسيين :

- الأول : أن القانون فيها هو الإسلام ، ولا مجال للخروج عنه ، فصلاحيات الأمة والفقهاء نابعة منه ، ومقيدة به .

- الثاني : أن للحاكم شروطاً معينة لا بد أن تتوفر فيه ، أبرزها الفقاهة والعدالة ، فإذا توفرت هذه الشروط كان للأمة دور في تشخيص الفرد الأكمل والأنسب للنهوض بمهمة إدارة شؤونها . وليس لها الحرية المطلقة في اختيار الحاكم الذي تراه مناسباً .

- الثالث : أن الحاكم هو ممثل الولاية الحقيقية التي هي لله بالأصالة وللنبي والأئمة ، عليهم السلام ، بالتبعية ، فهو نائب الإمام الغائب ، ويحكم باسم الله تعالى، لا باسم الشعب الذي انتخبه .

---

١ – الخميني ، روح الله ، الحكومة الإسلامية ، مصدر سابق ، ص ٤١ .

فطاعته طاعة الله والنبي والأئمة ، لا بمعنى أن الله حل فيه ، أو أنه ظل الله في الأرض ، بل بمعنى أنه هو المكلف من قبل الله تعالى بتطبيق القانون الإلهي في الناس في زمن غيبة الإمام المعصوم .

«وليست (طاعته) باسم الفرد ذاته ، أي بما للقائد من صفة الحاكمية بالذات ، كما هي في الحلولية الثيوقراطية والدكتاتورية ، إذ ليست للفرد القائد صفة السيادة الذاتية في نظر الإسلام .

وليست الطاعة باسم الشعب ، أي بما للشعب من حاكمية ، إذ ليس للشعب سيادة لدى الدين الإسلامي كما هي في الديمقراطية .

وليست الطاعة بأي اسم آخر من هذه الأسماء المزيفة التي زينت للناس واغتر بها الجاهلون...»[1]

وتتفق مع الديمقراطية في أنها تعتمد على رأي الأغلبية في تشخيص الفرد الأنسب من بين الأفراد الجامعين للشرائط ليكون حاكم الأمة ، ولكن ليس بالمباشرة بل بواسطة أهل الخبرة .

▪ ولاية الفقيه والشورى :

يتفق مبدأ ولاية الفقيه مع نظرية الشورى في مسألة رجوع تعيين

---

١ - كاظم ، جواد ، القيادة الإسلامية في الفلسفة والتشريع ، بيروت ، ١٩٧١ ، ص ١٨٩.

الحاكم لأهل الخبرة الذين هم بشكل أو آخر أهل الحل والعقد .

ويختلف عنها في أمرين أساسيين :

- الأول : أن الحاكم يجب أن يكون فقيهاً عادلاً ، وهذا الأمر لم يلحظ في نظرية الشورى كشرط ، وإن كان مما لا مانع منه ، فهي أعم بحسب المورد من ولاية الفقيه .

- الثاني : مقتضى أدلة الشورى أن مجلس أهل الحل والعقد ، المعروف بأصحاب الشورى ، يشارك ، ليس فقط في اختيار الحاكم ، بل في ممارسة الحكم من خلال إبداء الرأي الملزم للحاكم ، بينما في ولاية الفقيه ليس للشورى سوى دور الإضاءة والتنوير وزيادة التبصر في الأمور، ويعود حق القرار أولاً وأخيراً للولي الفقيه كما كان الحال بالنسبة للنبي (صلى الله عليه وآله) .

فولاية الفقيه تعطي للحاكم كل الصلاحيات التي كانت للنبي (صلى الله عليه وآله) سوى أنه لا يحق له أن يشرِّع ، وإنما يطبق التشريعات الموجودة ويستنبط من قواعدها وأدلتها ما يحتاج إليه في عمله ومهمته ، ولا يحق له أن يعزل سائر الفقهاء عن أهليتهم في أن يتولوا شؤون الحكم إن توفرت فيهم الشروط .

وفي هذا الخصوص ، يقول الإمام الخميني (قدس سره) :

ومعنى ولايتهما (النبي والإمام) أن أوامرهما الشرعية نافذة في الجميع ، وإليهما يرجع تعيين القضاة والولاة ومراقبتهم وعزلهم إذا اقتضى الأمر ... نفس هذه الولاية والحاكمية موجودة لدى الفقيه بفارق واحد ، هو أن ولاية الفقيه على الفقهاء الآخرين لا تكون بحيث يستطيع عزلهم أو نصبهم ، لأن الفقهاء في الولاية متساوون من حيث الأهلية .[1]

- **ولاية الفقيه وولاية الأمة على نفسها :**

ينحصر الفرق بين الولايتين في أمرين أيضاً :

- الأول : أن الحاكم يجب أن يكون فقيهاً عادلاً في مبدأ ولاية الفقيه، بينما لا يشترط أن يكون فقيهاً ولا عادلاً في غيرها ، فلا مانع لدى ولاية الأمة على نفسها أن تختار الأمة جاهلاً فاسقاً توليه أمورها .

- الثاني : أن صلاحيات الحاكم مستمدة من الله تعالى عبر التعيين والنص على النوع ، أي الفقهاء . وليس على الأمة سوى أن تختار واحداً منهم ، بينما في نظرية ولاية الأمة على نفسها تكون سلطة الحاكم مستمدة من الناس ، فلهم أن يؤثروا في قراراته كما يؤثرون في انتخابه .

ففي ولاية الفقيه إذا دار الأمر بين تنفيذ القانون الإلهي ومراعاة مصالح

---

١ - الخميني ، روح الله ، الحكومة الإسلامية ، مصدر سابق ، ص ٥١ .

الأفراد ، على الحاكم أن ينفذ القانون الإلهي ليس إلا، ويحملهم على طاعته والانقياد إليه ، ولكن بناء على نظرية ولاية الأمة على نفسها فمن المفترض أن يقدم رأي الأمة ليكون الطرح منسجماً مع نفسه ، وإلا فإن هذه الولاية ستكون ناقصة ومحدودة .

- **ملاحظات على ولاية الفقيه**

وُجِّهت مجموعة ملاحظات أساسية على نظرية ولاية الفقيه تعود في جوهرها إلى ثلاث :

١. في أصل ثبوتها في الشريعة الإسلامية ، فالأدلة النقلية التي استند إليها أصحاب هذه النظرية لا تنهض لإثبات المدعى إلا في حدود ضيقة جداً لا تتعدى الأمورَ الحسبية ، أي الأمور التي لا يرضى الشارع المقدس بتركها ، ولا تتعدى القضاءَ بين الناس ضمن ضوابط معينة ، وكذلك مجالَ الفتوى وما قام ويقوم به المراجع العظام من دور منذ بداية الغيبة الكبرى .

٢. في طريقة اختيار الولي من بين الفقهاء المنصوبين من قبل المعصوم نصباً عاماً ،- لو سُلِّمت الأدلة المدعاة _ . فكيف يكون لأحدهم الولاية الفعلية دون الآخرين مع أن الجميع مشتركون في أصل

الاتصاف بالفقاهة التي هي المناط في التعيين والنصب من قبل الله .

٣. في تحديد دائرة الولاية ، وأن المستفاد من أدلة الشورى وأدلة البيعة يجعلها محصورة بدائرة رضا الناس لتمارس الأمة حقها في اختيار الحاكم الذي تريده، وتتمتع بالحرية من هذه الناحية، لا أن يُفرض عليها حاكمٌ لا تريده ، ما يجعل الأمر أشبه بدكتاتورية مفروضة ومستبدة .

من هنا لا بد من تسليط الضوء على كل من هذه النواحي ، والاستضاءة بأقوال أصحاب الرأي فيها للوقوف على أجوبتهم عن هذه الملاحظات ، فنقول :

▪ الأدلة على ولاية الفقيه :

كثيرون هم الفقهاء الذين رفضوا نظرية ولاية الفقيه المطلقة ، وناقشوا في أدلتها نقاشاً فقهياً صرفاً ، ولكن الغالبية العظمى من فقهاء الشيعة ، إن لم نقل كلهم ، يتفقون على ولاية الفقيه ضمن حدود دائرة ضيقة سميت بالأمور الحسبية، وهي الأمور التي نقطع بعدم رضا الشارع المقدس بتركها وإهمالها . ثم يختلفون في أن ولايته تشمل ما هو أوسع من ذلك أو لا ؟ فيدخلون في مناقشات فقهية دقيقة لمحاكمة

الأدلة اللفظية أو العقلية .

وهذا البحث هو بحث فقهي صرف ، يخرجنا التعرض له عن موضوع الرسالة ولكننا مع ذلك نقول :

إذا كانت الضابطة في تحديد الأمور الحسبية أنها الأمور التي لا يرضى الشارع بتركها كالأوقاف وأمور الأيتام وأموال القصر وما شابه ذلك ، كما صرح به الكثيرون ، فإن إدارة البلاد من الأمور الحسبية دون شك ، حيث لا يعقل أن يرضى الشارع المقدس بترك البلاد عرضة لكل طامع وظالم أو لتعم فيها الفوضى، أو لتُحكم بأيدي أعداء الله ، فتنتهك الأعراض ، وتهلك النفوس ، وتهدر الأموال ، في الوقت الذي لا يرضى بخراب جامع أو ضياع مال يتيم .

وهذا كافٍ في ثبوت أصل المبدأ ، وأخذ ولاية الفقيه كمفردة من مفردات الفكر السياسي في الإسلام جديرة بالبحث ضمن القضايا الكلامية المعاصرة .

- **تعدد الولاية بتعدد الفقهاء :**

كتب بعضهم مناقشاً ولاية الفقيه :

«إذا كانت ولاية الفقيه ،- كما حددها الخميني -، هي الحكومة الإسلامية ، وإذا كانت ولاية هذا الفقيه ، أي حاكميته ، لا يخضع لها

الفقهاء الآخرون بالضرورة ، لأن «الفقهاء في الولاية متساوون من ناحية الأهلية» ، بحكم أن لكل منهم سلطات الإمام ، أي الرسول ، أي الله ...

إذا كان الأمر كذلك ، فمَن الذي يعصم الأمة والمجتمع من تعدد الولايات، أي الحكومات بتعدد الفقهاء والمجتهدين – إن لم يكن اليوم فغداً – ولكل منهم رسالة في الفقه هي القانون ، ولكل منهم مقلدون ، أي رعية وشعب ... »[1]

وقد طرح البعض فعلاً مسألة التعدد في الولاية ، وفي معرض المناقشة لهذا الطرح لنا أن نسأل : ما المراد بتعدد الولي الفقيه ؟

هناك ثلاثة احتمالات يمكن أن تطرأ على الذهن ، وهي :

١. أن يكون هناك أكثر من ولي على الأمة الإسلامية الواحدة ، وهذا لا يمكن أن يقول به عاقل ، لأن العقلاء لا يرون إمكانية وجود أكثر من حاكم لمجتمع واحد ، وهل يعني هذا سوى الفوضى والاختلاف والتمزق . ولا نظن أن أحداً من الفقهاء أو غيرهم يقول بهذا القول ، أو يقصد هذا المعنى .

٢. أن يكون هناك ولي فقيه واحد لكل جزء من أجزاء الأمة الإسلامية بأن يكون هناك ولي لإيران مثلاً وآخر للبنان وثالث للعراق ،

١ – عمارة ، د. محمد ، تيارات الفكر الإسلامي ، بيروت ، دار الشروق ، ١٩٩٧ ، ص ٢٤٤.

وهكذا .

وهذا احتمال قائم على افتراض أن الأمة الإسلامية هي أجزاء ، وأن وحدة التجزئة فيها هي البلد القائم حالياً بحدوده المصطنعة واسمه المختلق، أما لو نشأت بلدان أخرى حديثة نتيجة خلافات على السلطة ، أو دمجت بعض هذه البلدان ببعضها ، وتوحدت ، فعلى أي قاعدة يكون التعدد ؟

ثم ماذا نقول للفقهاء الذين لا ولاية فعلية لهم على أحد هذه البلدان، لأن عدد الفقهاء أكبر من عدد البلدان الإسلامية ، هل حُلت مشكلتهم التي دعت إلى القول بالتعدد ؟ أم نصطنع لهم دولاً كي لا نخالف ظاهر النص ؟

ثم ماذا لو أن بعض فقهاء البلد الواحد تصدوا لحكومة منطقة فيه أو محافظة أو مدينة على قاعدة التعدد هذه ، ما الدليل على عدم مشروعية عملهم هذا؟ وماذا يحل بالأمة لو فتح هذا الباب ؟ لا ريب أنها ستتحول إلى ولايات على الأزقة والحارات.

ثم لو أن أمراً مصيرياً عرض على الأمة الإسلامية ككل ، فمن الذي يقرر بشأنها ؟ وماذا لو اختلفت كلمات الفقهاء في ذلك ؟ ففقيه في دولة إسلامية يرى وجوب القتال مثلاً ، وآخر في دولة أخرى يريد أن

يسالم ، ألا يعني ذلك تفتت الأمـة الإسـلامية وتلاشـيها فـي نزاعـات لا طائل تحتها . أم أن المراد بنظرية تعـدد ولايـة الفقيـه اسـتبدال الرؤسـاء والملوك والأمراء الحاكمين الآن بفقهاء مع إبقـاء الوضـع علـى مـا هـو عليه من التفرقة والضياع؟

وفوق كل هذه التساؤلات ، مـا الـدليل علـى شـرعية التعـدد الفعلـي للولاية ، مع ملاحظة أن النبي كان حاكماً واحداً على العالم الإسلامي ، وكذلك الخلفـاء مع أنهـم كـانوا يـرون أهليـة عـدد مـنهم للقيـام بهـذا المنصب ، وكذلك الأئمة فقد اجتمع ثلاثـة أئمـة فـي عـصر واحـد هـم علي وابناه ، وكل منهم أهل لتسلم زمـام الدولـة الإسـلامية ، فلمـاذا لـم يتولَّ بعضهم العراق وآخر الحجاز وثالث الشام أو إيران ؟

٣. أن يكـون هنـاك شـورى فقهـاء تعمـل مجتمعـة علـى حكـم الأمـة الإسلامية ، بحيث تشكل بمجموعها ولياً واحـداً ، علـى أن يـشترك الجميع في أخـذ القـرار . وبهـذا نتجنـب مـساوئ التعـدد مع الأخـذ بظاهر النص .

وهذا احتمال معقول إلا أنه ليس بصالح الأمة الإسـلامية بحـال ، وذلـك لأن الفقيه لا يحكم بحكم ولا يفتي برأي إلا إذا قطع بأن هذا هو حكم الله تعالى ، وإلا لما جاز له الإفتاء إلا على نحو الاحتيـاط والاسـتظهار . وعليـه

فلو أن فقيهين فقط اختلفا في الرأي على قولين كل منهما يقطع بصواب رأيه وأنه حكم الله تعالى فكيف يمكن لأحدهما أن يتنازل عن رأيه أو يقنع الآخر برأيه ؟ وماذا نفعل عندما نعلم أن ما لا يقل عن مائة فقيه منتشرون في العالم الإسلامي ، كل له رأيه وقناعاته الخاصة التي قد تتباين فيما بينها إلى حد التضاد .

إن تداول الفقهاء في الأمور الشرعية للوصول إلى حل إجماعي في المسائل الخلافية يكاد يكون مستحيلاً بل هو مستحيل عادي . ولا مشروعية لرجحان رأي الأغلبية مع احتمال صوابية رأي الأقلية . وعلى فرض مشروعيتها فإن الوصول إلى أغلبية في المسائل الشرعية لا يقل صعوبة وتعذراً عن الإجماع .

ثم إن أمور الحكم والسياسة فيها ما هو فوتي ومستعجل ويحتاج إلى بت وقرار عاجل ، ولا مجال فيه لجمع الفقهاء ومناقشة الأمر أصولياً وفقهياً كي يقتنع البعض بالرأي الآخر .

فلا بد من رأس لهؤلاء الفقهاء يقرر عنهم عند الحاجة ضمن ضوابط محددة مسبقاً ، فيعود مجلسهم مجرد مجلس شورى أو مجلس استشاري ، وهذا لا بأس به ، ولكنه لا يعني تعدد الولاية بحال .

ويمكن حل إشكالية ظهور النص بالتعدد ووجود عدد من الفقهاء في

المجتمع الإسلامي بالقول بأهلية الجميع وفعلية أحدهم . بيان ذلك :

إن الفقهاء وإن كانوا متساويين في الأهلية كما يستفاد من النصوص ، ويقرره الإمام الخميني (قُدِّسَ سِرُّهُ) في كتاب الحكومة الإسلامية ، إلا أن الأمر يتطلب شروطاً أخرى غير الفقاهة مستفادة أيضاً من حكم العقل ومن الأدلة الشرعية المسلَّمة كالعدالة ، والكفاءة من حسن التدبير والشجاعة ، وهي أمور قلما تتكافأ في الأشخاص ، وعلى فرض تكافئها أو عدم التمكن من استكشافها أو الاختلاف في تشخيص حاملها يتعين وجود طرف خبير يقوم بالكشف عن الفقيه الجامع لهذه الشرائط .

من هنا لا بد من تحديد صفات الفقيه المؤهل لتولي هذا المنصب وتحديد الطرف الخبير المعني بالكشف عنه .

- **شروط الولي الفقيه :**

أهم هذه الشروط هي :

١. الفقاهة بما لها من معنى القدرة على استنباط الأحكام الشرعية من مداركها المقررة، وبما هي خبرة في القانون الإلهي الذي يجب تطبيقه، فليس في الناس من هو أقدر على تطبيق هذا القانون من الفقهاء الخبراء فيه الذين قضوا أعمارهم في دراسته والتنقيب في متونه وحواشيه .

٢. العدالة بما تعنيه من التزام جادة الحق ، وعدم العدول عنها بظلم ، أو معصية ، أو اتباع الميل والهوى ، أو العصبية ، أو تقديم المصالح الشخصية على العامة ونحو ذلك .

يقول الإمام الخميني (قدس سره) :

«والشروط التي ينبغي توفرها في الحاكم نابعة من طبيعة الحكومة الإسلامية، فإنه بصرف النظر عن الشروط العامة كالبلوغ وحسن التدبير ، هناك شرطان مهمان هنا :

١. العلم بالقانون الإسلامي (الفقاهة) .

٢. العدالة ...

وإذا خالف الفقيه أحكام الشرع – والعياذ بالله – فإنه ينعزل تلقائياً – عن الولاية لانعدام عنصر الأمانة فيه . فالحاكم الأعلى في الحقيقة هو القانون ، والجميع يستظلون بظله . [١]

والإمام (قدس سره) ليس هنا في معرض حصر الشرائط كلها ، وإنما هو في صدد ذكر أبرز هذه الشرائط بقرينة تقييد الشرطين السابقين بكلمة «مهمان» ، وإلا فإن العقل يحكم بضرورة توفر شروط أخرى لإقامة

---

١ – الخميني ، روح الله ، الحكومة الإسلامية ، مصدر سابق ، ص ٧٠.

الحكم الإسلامي لا تقل شأناً عما تقدم ، وذلك مثل :

٣. الكفاءة : وهي شرط يجمع في طيَّاته الشجاعة وحسن التدبير والخبرة السياسية والإدارية الكافية ، وإلا فإن الغرض من ولايته، وهو إقامة الحكم الإسلامي ، لن يتحقق .

والظاهر أن شرط الكفاءة أمر مفروغ عنه ، إذ تشترطه كل أنظمة الحكم بشكل ضمني أو مستقل ، لذلك لم يذكره الإمام (قُدِّسَ سِرُّهُ) ضمن الشروط .

- **مجلس الخبراء :**

أشرنا إلى أن الدليل قاضٍ بتنصيب الفقهاء على نحو شامل للجميع، ولكن من حيث الأهلية فقط ، فكل منهم هو أهل ليكون ولياً وحاكماً ، وذلك لأن إعطاء الولاية الفعلية لكل الفقهاء يعني وجود مجموعة حكام على أمة واحدة، كما تقدم عن الدكتور عمارة، وهو أمر مرفوض لدى العقل لأنه يستلزم سيادة الفوضى والتناحر ، وذلك يناقض أصل الدليل العقلي الذي قامت عليه نظرية ولاية الفقيه .

وبالأدلة الأخرى الناظرة إلى اشتراط العدالة والكفاءة السياسية والإدارية لن يكون المتعين لهذا المنصب سوى واحد منهم ، وهو الجامع لهذه الشرائط على أفضل نحو ، ولكن الكلام ، كل الكلام في تشخيص

هذا الواحد .

إذن ليس الأمر مجرد انتخاب واختيار ، وإنما بحث وتفتيش وكشف وتبيين عن صفات وملكات علمية وأخلاقية خاصة ، فليس من المجدي في هذا المجال جعل هذا الأمر بيد عامة أفراد الشعب لأنهم ليسوا قادرين على هذا النوع من التشخيص، فكان لا بد من طرف يتمتع بقدرة على معرفة هذه الصفات وتحديد صاحبها ، ثم تقديمه للأمة لتوافق عليه بدورها ، ولكن لا من باب إعطائه الوكالة عنها في الحكومة ، وإنما من باب المبايعة ، بما تعنيه من المعاهدة على الالتزام بالطاعة ، ليتمكن الفقيه من ممارسة دوره على ضوء ذلك .

هذا الطرف هو مجلس يضم عدداً من أهل الخبرة العلمية والسياسية والاجتماعية والإدارية ليتمكنوا مجتمعين من القيام بالدور المطلوب منهم.

وهنا يأتي السؤال : من الذي يحدد أعضاء هذا المجلس ؟

من الطبيعي هنا أن يعود الأمر إلى الأمة ، لأن هذا المجلس له صفة تمثيلية للناس ، ونابع منهم ، ويحكي باسمهم ، وبتكليف منهم يكشف لهم عن الفقيه الأنسب ليقدمه لهم . فكانت مسألة اختيار مجلس الخبراء بيد عامة الناس مباشرة .

والخلاصة أن وظيفة مجلس الخبراء التشخيص لا التنصيب .

يقول الشيخ عبد الله جوادي آملي :

إن أعضاء مجلس الخبراء يشخصون نصب الفقيه الجامع أو عزله ، وليس سبباً في النصب أو العزل . إن القائد الإسلامي لا ينصب ولا يعزل أبداً من طريق الناس أو الخبراء .[1]

وهذا ما عناه الإمام الخميني بقوله :

ليست ولاية الفقيه شيئاً أوجده مجلس الخبراء ، إن الله تبارك وتعالى هو الذي أوجد ولاية الفقيه ، وهي ولاية رسول الله (صلى الله عليه وآله)...[2]

■ معنى البيعة :

ما الذي يحصل بعد أن يشخص الخبراء الفقيه اللائق بتولي أمور المسلمين وإدارة الدولة ؟ هل يكون انتخابه كافياً في صيرورته حاكماً فعلياً ؟ من المؤكد أنه لا يصير كذلك إلا بعد أن يبايعه الناس، فما هي البيعة ، وما دورها ؟

لا يخفى أن الولاية عموماً في الفكر الشيعي خاضعة للنص الإلهي، لا للانتخاب ، ولا لأي مبدأ آخر . فولاية الأئمة (عليهم السلام) منصوص عليها من الله تعالى، وقد بلَّغ النبي (صلى الله عليه وآله) الأمة بذلك في مورد الإمام علي (عليه السلام) ،

---

١ – جوادي آملي ، عبدالله ، ولاية الفقيه ، ١٩٩٣ ، بيروت ، دار الهادي ، ص١٦ .

٢ – الخميني ، روح الله ، صحيفة النور ، ص ١٠ —٢٧ .

وقام كل من الأئمة بتبليغ الأمة بالنص على الإمام الذي بعده وهكذا .

ولكن مجرد التعيين الإلهي لا يمكِّن الولي من القيام بدوره وتنفيذ ما عهد به إليه ما لم يكن مطاعاً نافذ القول مبسوط اليدين ، وهذا أمر يرجع إلى الأمة نفسها، فإن هي أطاعت وانقادت ، فبايعت وعاهدت والتزمت بالتعيين الإلهي ، فقد تم الأمر ، وقامت الحكومة الإسلامية ، وإن هي رفضت وخالفت وعصت ، فسيبقى الإمام جالساً في بيته مغلول اليدين ممنوعاً من القيام بدوره ومهمتِه التي أوكلها الله تعالى إليه .

وإن حصل هذا الأمر (عدم الانقياد) فإنه يعني :

- أولاً : أن الأمة تعيش حالة معصية جماعية ستحاسب عليها يوم القيامة كما هو الحال في مخالفتها لأي واجب كفائي لم تمتثله .

- وثانياً : سيتسلط عليها بطريقة وأخرى من ليس لله فيه رضا ، وبالتالي سيقودها إلى التسافل والانحطاط والعبودية ، وإن بدا لهم أنهم يعيشون الحرية والمساواة .

إذن فعلية الحاكمية متوقفة على أمرين :

١. ولاية منصوص عليها من الله تعالى .

٢. مبايعة الناس على الطاعة والانقياد .

ولا يكفي واحد منهما ، فالولاية الإلهية وحدها لا تسمح للحاكم بأن

يكون مبسوط اليد إذ لن يطيعه الناس ، من هنا كان النبي (ﷺ) يأخذ البيعة من المسلمين مرة بعد مرة ليضمن ولاءهم وطاعتهم .

والبيعة وحدها لا تعني شرعية الحاكم ما لم يكن منصوصاً عليه ، من هنا لا يرى أئمة أهل البيت شرعية من لا نص على ولايته من قبل الله تعالى.

يقول آية الله جوادي آملي :

إن البيعة في فقه الشيعة الاثني عشرية هي علامة حق ، ليست سبباً له ، لأن حق الحاكمية في النظام الإسلامي هو لله سبحانه ، وقد تجلى في القرآن وسنة المعصومين عليهم السلام . وقبول هذا النظام وبيعة القرآن والمعصومين عليهم السلام ليس له أي تأثير في ثبوت أصل حق حاكمية القرآن والمعصوم .

ولو أن البيعة حصلت لغير هذين الثقلين لم تكن علة لثبوت حق ، بل ولا علامة أيضاً.[1]

وللبيعة بعد آخر يأتي من ناحية الحاكم ، وهو أن الحاكم عندما يبايع يصبح ملزماً بمراعاة ما بويع عليه ، فالبيعة ليست سوى معاهدة بين الحاكم والأمة على أن يعمل الحاكم بما بويع عليه كإقامة حكم الله فيهم على

---

١ - جوادي آملي ، عبدالله ، مصدر سابق ، ص ١٥ .

أساس العدل والسهر على مصالحهم وحرياتهم ، في مقابل أن تلتـزم الأمـة بالطاعة له والانقياد لأمره .

زبـــدة المخـاض

لا يمكن الركون من وجهـة نظـر إسـلامية ، إلـى الديمقراطيـة الحديثـة لأنها لا ترى ضرورة تطبيق الأحكام الإلهية ، وتبتعد بالحريـة الفرديـة إلـى أقصى حدودها إلى درجة تعريض الأمة للانهيار الأخلاقي والاجتماعي .

ولا دليل على أن الشورى هي النظام الإسلامي الذي يجب الالتـزام بـه في إقامة الدولة الإسلامية فضلاً عن إبهام وغموض ما ادعي لها من أدلة .

وليست مقولة ولاية الأمة على نفسها سوى الرجوع إلى الـشورى بأحـد معانيها أو إلى الديمقراطية الحديثة في أفضل الحالات ، فهي مجرد مـزيج منهما لن يكون حالها أفضل من حالهما .

وبمـا أن العقـل يحكـم بـضرورة إقامـة الحكـم الإسـلامي ، لأن الـدين الإسلامي دين ونظام حكم ، وبما أن الأقدر على القيام بذلك هو الأعلم به والأكفأ ، كان القول بولاية الفقيه الجامع للـشرائط ، والمـشخص مـن قبـل مجلس خبراء منتخب من قبل الأمة ، هو الحل الأمثـل الـذي يـضمن بقـاء الإسلام حياً فـي مجـالات الحيـاة الـسياسية والاجتماعيـة العامـة ، ويـضمن

مصلحة الأمة وسيادتها ، كما يضمن للأفراد مقداراً من الحرية يحقق لهم مصالحهم العامة لا الشخصية الصرفة .

الخــاتمــة

لعل أهم النتائج التي يمكن لنا أن نستخلصها من هذا البحث هي أن تغيراً هاماً أصاب علم الكلام في مجمل أضلاعه المعرفية ، ما فرض إعادة النظر في مسائله، وبالتالي إعادة طرحها للبحث من جديد على ضوء المتغيرات الجديدة ، مستفيدين من المناهج والمبادئ الحديثة التي يقدمها لنا العصر الحديث وعلومه المتنوعة ، هذا فضلاً عن طرح ما استجد من مسائل وشبهات دخلت في حيز هذا العلم الجديد بعد تحديثه وتوسعة موضوعه .

وأما من ناحية المسائل الثلاث التي تعرضنا لها في الباب الثاني فيمكن لنا أن نستنتج من المسألة الأولى ، وهي مسألة الله والإنسان أن علاقة الله بالإنسان علاقة العلة بالمعلول ، على أن يكون الله تعالى هو العلة لا العكس كما أوهمته بعض كلمات ديكارت ، وذلك لأن العلة هي الموجدة في عالم الوجود الحقيقي الخارجي لا الذهني المعرفي.

وبالتالي لا معنى لما يتردد على بعض الألسنة من تأليه الإنسان أو أنسنة الله تعالى .

وفي مسألة الخاتمية نخرج بنتيجة مفادها أن حركة التطور الفكري والاجتماعي لدى البشر تقتضي أن تصل البشرية إلى مستوى معين من الوعي والنضوج تستغني معها عن أن تأخذ السماء بيدها بشكل مباشر ، وتكتفي برعايتها من خلال التشريعات التي جاء بها الأنبياء السابقون خصوصاً وأن آخرهم ، وهو محمد (ﷺ) ، قد جاءها بأقصى ما يمكن أن يأتي به نبي لأمة ، فما وراء ذلك ليس إلا ضرباً من الفضول والتكرار .

وعلى صعيد مسألة نظام الحكم في الإسلام فإن مبدأ ولاية الفقيه بالمعنى الذي بيناه يعتبر أفضل مبدأ يمثل وجهة نظر الإسلام ، وذلك لأنه محقق لنظرة الشرع الإسلامي التي نستفيدها من مجمل الأدلة فضلاً عن الأدلة الخاصة القاضية بضرورة إقامة النظام في المجتمعات الإسلامية وتطبيق حكم الله تعالى فيها ، ولأنه جامع لإيجابيات الأنظمة الأخرى دون أن يعلق به شيء من سلبياتها .

من هنا يمكن القول أنه النظام الأكثر تقدمية وديناميكية من سائر أنظمة الحكم المطروحة اليوم حتى الديمقراطية ونحوها .

فهرست مصادر البحث

- القرآن الكريم

١. الإحتجاج ، أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي ، النجف الأشرف ، دار النعمان ، ١٩٦٦.

٢. أساس البلاغة ، الزمخشري ، بيروت ، دار المعرفة ، ١٩٧٩ .

٣. إطلالة على المسار التطوري لعلم الكلام ، علي أوجبي ، مطبوع ضمن كتاب "علم الكلام الجديد وفلسفة الدين ، إعداد عبد الجبار الرفاعي ، دار الهادي ، بيروت، ٢٠٠٢ .

٤. إقتصادنا ، السيد محمد باقر الصدر ، بيروت ، دار التعارف ، ١٩٨١ .

٥. أقرب الموارد، سعيد الشرتوني، قم، مكتبة المرعشي النجفي،١٤٠٣هـ

٦. أمالي الطوسي ، محمد بن الحسن ، قم ، دار الثقافة ، ، ١٤١٤ هـ .

٧. أمر بين أمرين ، د.محمد خاقاني ، بيروت ، دار الهادي ، ١٩٩٩ .

٨. الأحكام السلطانية ، أبو يعلى الفراء ، قم ، مركز النشر ، ١٤٠٦ هـ.

٩. الأحكام السلطانية ، الماوردي ، قم ، مركز النشر ، ١٤٠٦ هـ.

١٠. الإسلام ومتطلبات العصر،مرتضى مطهري، بيروت،دار الأمير، ١٩٩٢.

١١. الإسلام يتحدى،مدخل علمي للإيمان وحيد الدين خان، الكويت، ١٩٨١.

١٢. الأعلام ، خير الدين الزركلي ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٩٧.

١٣. الإلهيات ، جعفر سبحاني ، بيروت ، الدار الإسلامية ، ١٩٩٠ .

١٤. الإمام علي ومشكلة نظام الحكم، طي، د. محمد،بيروت،دار الغدير،١٩٩٧ .

١٥. بداية الحكمة . محمد حسين الطباطبائي ، بيروت، دار المصطفى ، ١٩٨٢ .

١٦. بيم موج ، د.محمد خاتمي ، بيروت ، دار الجديد ، ١٩٩٩ .

١٧. تاريخ الفكر السياسي ، جان توشار ، ترجمة د. علي مقلد ، بيروت ، الدار العالمية ، ١٩٨٧.

١٨. تجديد الفكر الديني ، محمد إقبال ، القاهرة ، ١٩٦٨ .

١٩. تفسير البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، بيروت، دار الفكر ، ١٩٨٣ .

٢٠. التوحيد ، علي بن الحسين بن بابويه الصدوق ، قم ، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٩٨هـ

٢١. تيارات الفكر الإسلامي،د. محمد عمارة، بيروت،دار الشروق، ١٩٩٧.

٢٢. جريدة السفير ، الفكر الفلسفي الحديث هو قراءة في الكوجيتو ، علي حرب ، ٣١ /٥ / ٩٦ .

٢٣. الحركات الإسلامية في القرن الرابع عشر الهجري ، مرتضى مطهري، ترجمة صادق العبادي ، طهران ، وزارة الإرشاد الإسلامي ، ١٤٠٢ هـ .

٢٤. الحكومة الإسلامية ، روح الله الخميني ، قم .

٢٥. دراسات في الفكر الديني، محمد شقير، بيروت، دار التيار الجديد، ١٩٩٨ .

٢٦. الدر المنثور في التفسير بالمأثور ، جلال الدين السيوطي ، بيروت ، دار المعرفة .

٢٧. دروس في العقيدة الإسلامية ، محمد تقي مصباح اليزدي ، طهران ، منظمة الإعلام الإسلامي، ١٩٩٥ .

٢٨. الرسالة الحموية، ابن تيمية، مطبوع مع «رسائل في العقيدة»، الرياض، دار عالم الكتب، ١٩٨٨ .

٢٩. سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون ، ابن نباتة المصري ، مصر ، بلاق، ١٢٧٨هـ .

٣٠. سنن ابن ماجة، الحافظ محمد بن يزيد القزويني، المملكة السعودية ، الطباعة العربية السعودية، ١٤٠٤ هـ .

٣١. سنن الترمذي، محمد بن عيس الترمذي ، المكتبة الإسلامية ، ١٩٨٣ .

٣٢. سنن النسائي، أحمد بن علي بن شعيب، دار البشائر الإسلامية، ١٩٨٦.

٣٣. شرح المقاصد ، سعد الدين التفتازاني ، بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٩ .

٣٤. شرح نهج البلاغة ، ابن أبي الحديد المعتزلي ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، مصر، مطبعة البابي الحلبي ، ١٩٦٥.

٣٥. الشفاء ، قسم الإلهيات ، ابن سينا ، مصر ، طبعة الذكرى الألفية .

٣٦. الشورى بين النظرية والتطبيق ، قحطان عبد الرحمن الدوري .

٣٧. الشورى والبيعة ودورهما في انعقاد الإمامة الكبرى ، مصطفى قصير ، بيروت ، المركز الإسلامي للدراسات ، ١٩٩٦ .

٣٨. صحيح البخاري ، محمد بن إسماعيل البخاري، بيروت، دار القلم، ١٩٨٧ .

٣٩. صحيفة النور ، روح الله الخميني .

٤٠. صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام ، جلال الدين السيوطي ، بيروت ، دار الكتب العلمية .

٤١. ضد الاستبداد ، توفيق السيف ، بيروت ، المركز الثقافي العربي ، ١٩٩٩.

٤٢. علل الشرائع ، الصدوق ، ج١ ، بيروت ، دار البلاغة ، طبعة مصورة عن طبعة النجف الأشرف ، ١٩٦٦ .

٤٣. علم كلام جديد ، شبلي النعماني ، ترجمة محمد تقي فخر داعي كيلاني ، طهران ، ١٣٢٩ هـ . ش .

٤٤. فلسفات إسلامية، محمد جواد مغنية، بيروت ، دار ومكتبة الهلال ، ١٩٩٣ .

٤٥. فلسفتنا ، محمد باقر الصدر ، دار المعارف . بيروت .

٤٦. في الاجتماع السياسي الإسلامي ، محمد مهدي شمس الدين ، بيروت ، المؤسسة الدولية، ١٩٩٩ .

٤٧. القاديانية دراسات وتحليل ، إحسان إلهي ظهير ، المدينة المنورة ، المكتبة العلمية، ١٩٦٧.

٤٨. القاموس السياسي ، ب. ن. بوناماريوف ، ، ترجمة عبد الرزاق الصافي ، بيروت ، دار الفارابي ، ١٩٧٨ .

٤٩. القيادة الإسلامية في الفلسفة والتشريع ، جواد كاظم ، بيروت ، ١٩٧١ .

٥٠. الكافي ، محمد بن يعقوب الكليني ، بيروت ، دار التعارف ، ١٩٩٠ .

٥١. كتاب التعريفات ، علي بن محمد الجرجاني ، بيروت ، دار السرور .

٥٢. كتاب المعارف ، ابن قتيبة ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط. ١ ، ١٩٨٧.

٥٣. كلام جديد در كذار انديشه ها ، علي أوجبي ، طهران ، مؤسسة فرهنكي ، ١٣٧٥هـ ش .

٥٤. لسان العرب ، ابن منظور الإفريقي ، بيروت ، دار صادر ، ط. ٦ .

٥٥. مجلة «قد ونظر»، اقتراح دفاع عقلائي أز دين، د. مصطفى ملكيان، عدد٢ .

٥٦. مجلة التوحيد ، الاتجاهات الجديدة في علم الكلام ، عبد الجبار الرفاعي، مدخل تاريخي، عدد ٩٦.

٥٧. مجلة المستقبل العربي ، م١٢ ، عدد ١٦٦ ، ١٩٩٢ .

٥٨. مجلة المنطلق ، الديمقراطية : مفهومها ووظائفها، عصام سليمان، عدد ٩٨ ، رجب ١٤١٣ هـ ، بيروت .

٥٩. مجلة المنطلق ، بين الشورى والديمقراطية، محمد حسن الأمين ، عدد ٩٨ .

٦٠. مجلة المنطلق ، تحليل مفهوم التجديد في الكلام الجديد ، أحد فرامرز قراملكي ، ترجمة حبيب فياض ، عدد ١١٩.

٦١. مجلة المنطلق ، فلسفة الدين والكلام الجديد ، محمد رضا كاشفي ، ترجمة محمد شمص ، عدد ١١٩ ،

٦٢. مجلة المنطلق ، متكلمون غربيون معاصرون د. علي أحمد نراقي ، ترجمة حبيب فياض. عدد ١١٩ .

٦٣. مجلة المنطلق ، مدخل إلى مبادئ الكلام الجديد ، د. همايون همتي ، ترجمة حسين صفي الدين، عدد ١١٩.

٦٤. مجلة المنطلق ، مسألة الشورى بين النص والتجربة التاريخية للأمة ، د. رضوان السيد ، عدد ٩٨ .

٦٥. مجلة المنطلق ، مقابلة مع حسن حنفي ، ، بيروت عدد ١٢٠ .

٦٦. مجلة بقية الله ، عدد خاص بشهر شعبان ١٤٢٠ هـ .

٦٧. مجموعة الإسلام يقود الحياة ، صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي السيد محمد باقر الصدر ، بيروت ، دار التعارف ، ١٩٧٩ .

٦٨. المدنيات الجديدة في علم الكلام ، غلام رضا حداد عادل ، مطبوع ضمن كتاب «علم الكلام الجديد وفلسفة الدين» ، إعداد عبد الجبار الرفاعي ، دار الهادي ، بيروت ، ٢٠٠٢ ،

٦٩. المرجعية والقيادة ، كاظم الحائري ، قم ، مكتب الحائري ، ١٩٩٨ .

٧٠. معالم النبوة في القرآن الكريم ، جعفر السبحاني ، بيروت ، دار الأضواء ، ١٩٨٤ .

٧١. معجم الفرق الإسلامية ، د. عارف تامر ، دار المسيرة ، بيروت ، ١٩٩٠ .

٧٢. المعجم المفهرس ، محمد فؤاد عبد الباقي ، دار المعرفة ، ١٩٨٧ .

٧٣. المعجم الوسيط ، مجمع اللغة العربية ، طهران ، انتشارات ناصر خسرو، ١٩٧٢ ، الطبعة الثانية .

٧٤. نقد كتاب النزعة الإنسية في الفكر العربي لمحمد أركون، حبيب معلوف .

٧٥. مفاتيح الغيب ، صدر الدين الشيرازي ، ١٩٨٤ ، طهران ، مؤسسة مطالعات

وتحقيقات فرهنكي .

٧٦. مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، طاش كبرى زاده ، بيروت ، دار الكتب العلمية .

٧٧. مقالات الإسلاميين ، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، بيروت، دار الحداثة ، ط.٢ ، ١٩٨٥ .

٧٨. المقدمة ، ابن خلدون ، ط . ٥ ، بيروت ، دار القلم ، ١٩٨٤ .

٧٩. الملل والنحل ، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، قم ، منشورات الشريف الرضي ، ١٣٦٧ هـ ش .

٨٠. مناهج البحث العلمي ، عبد الرحمن بدوي ، ط ٣ ، ١٩٧٧ .

٨١. المنطق ، محمد رضا المظفر ، قم ، انتشارات فيروزآبادي ، ١٣٨٨ هـ

٨٢. المنقذ من الضلال ، محمد بن محمد الغزالي ، مطبوع ضمن مجموعة رسائل الغزالي ، بيروت ، دار الفكر ، ١٩٩٦ .

٨٣. المواقف في علم الكلام ، عبد الرحمن بن أحمد الإيجي ، بيروت، عالم الكتب .

٨٤.الموسوعة الفلسفية العربية ، معن زيادة ، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٨.

٨٥.موسوعة الفلسفة والفلاسفة ، عبد المنعم الحفني ، مصر ، مكتبة مدبولي، ١٩٩٩ .

٨٦.النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر ،مقداد بن عبدالله السيوري، قم، انتشارات مصطفوي .

٨٧. الندوة ، السيد محمد حسين فضل الله ، بيروت ، دار الملاك .

٨٨.نظام الحكم والإدارة في الإسلام ، محمد مهدي شمس الدين ، بيروت ، المؤسسة الدولية للنشر والتوزيع ، ١٩٩١ .

٨٩. النظام السياسي في الإسلام ، أحمد حسين يعقوب ، عمَّان ، ١٩٨٩.

٩٠.نقد الحقيقة ، علي حرب ، بيروت ، المركز الثقافي العربي ، ١٩٩٣.

٩١.هندسه معرفتي كلام جديد ، أحد فرامرز قراملكي ، طهران ، مؤسسه فرهنكي دانش وانديشه معاصر ، ١٣٧٨ هـش.

٩٢.الوحي والنبوة ، مرتضى مطهري .

٩٣.ولاية الفقيه ، عبدالله جوادي آملي ، بيروت ، دار الهادي ، ١٩٩٣ .

فهرست المحتويات